SZEGED

Convietuirea

EGYÜTTÉLÉS

Revista românilor din Seghedin

- ISTORIE
- ÎNVĂȚĂMÎNT
- INTERCULTURALITATE
- D'ALE NOASTRE
- TRADIȚII
- ARTA CUVÎNTULUI
- SEMN DE CARTE
- INTERVIU
- EVOCĂRI

Anul 6* nr. 1-2. 2002.

Revista trimestrială **Conviețuirea** - Együttélés
este editată de:
Catedra de limbă și literatură română
a Universității din Seghedin
Autoconducerea Minorității Române din Seghedin
Asociația Culturală a Românilor din Seghedin
Parohia Ortodoxă din Seghedin

Apariția revistei este sprijinită financiar de:
Autoconducerea Minorității Române din Seghedin
Fundația Publică „Pentru Minoritățile Naționale și Etnice din Ungaria"

*

Colectivul de redacție
TIBERIU BOCA, MIHAELA BUCIN redactor,
PETRU CÎMPIAN, ȘTEFAN CRÂSTA, MIHAI COZMA, ANA HOȚOPAN,
EVA IOVA, MISKOLCZY AMBRUS
Coperta: ȘTEFAN OROIAN

Editor responsabil și coordonator: Gheorghe Petruşan

Adresa redacției
Szegedi Tudományegyetem
Juhász Gyula Tanárképző Főiskolai Kar
Román Nyelv és Irodalom Tanszék
6725 SZEGED, Hattyas sor 10
Telefon/Fax: 62/546-093
E-mail: petrusan@jgytf.u-szeged.hu
ISSN 1417-0078

*

Scrierile reflectă părerea personală a autorilor, păstrînd ortografia originală a manuscriselor.

Kérjük szerzőinket, hogy a továbbiakban floppyn, CD-n vagy csatolt file-ban küldjék el kéziratakat!

Colaboratorii revistei noastre sînt rugați ca în viitor să-și înregistrege manuscrisele pe dischetă, ele putînd fi trimise și prin e-mail la redacție.

Conviețuirea

Együttélés

Anul 6* nr. 1-2, 2002.

SUMAR

Istorie
Alexandru Roz: Contribuţii privind biografia lui Moise Nicoară 3
Mihaela Bucin: Textul folcloric şi recuperarea istoriei 7
Miskolczy Ambrus: Román „szabadságok" a középkori Magyarországon 18
Ioan-Aurel Pop: Românii din Ungaria şi anul 1918 34
Wéber Péter: Situaţia minorităţilor naţionale în România Mare 38
Gheorghe Petruşan: Emanuil Gojdu- adept al multiculturalităţii 43

Învăţământ
Ştefan Gencărău: Metalimbajul dialectologiei, un excurs bibliografic 47
Oláh János: Wesselényi Polixénia a nevelésről 50
Ladislau Fodor: Câteva consideraţii privind prevenirea disabilităţilor de învăţare 55

Interculturalitate
Miskolczy Ambrus: Multikulturalitás és irodalom Erdélyben 63
Karikó Sándor: Az erdélyi fogalmi kultúra újabb állomása 74
Eugenia Irimiaş: Virtualitate şi istorie în literatura est-europeană 78
Nagy Levente: "Societatea pentru cultivarea limbii române" a lui Kemény József 87

D'ale noastre
Forray R. Katalin: Nemzetiség, kisebbség 102
Rátkai Árpád: Az intézményesülő etnobiznisz 117

Tradiţii
Narcisa Ştuică: Viena –spaţiu de iniţiere obligatorie 125
Otilia Hedeşan: Mitologia populară românească în actualitate 130
Ovidiu Felecan: Munca – o perspectivă mitologică şi religioasă 139
Ion Şeuleanu: "Anuarul arhivei de folclor" Fişă de dicţionar (1932-1945,1980) 145

Arta cuvîntului
George Irimiaş: Probleme şi controverse privind clasificarea verbelor 148
Julia K. De Pree: New York, călătorie spre mine însămi (Traducere: *Oana Aurelia Gencărău*) 156
Cornel Munteanu: Actualitatea/inactualitatea lui I.L. Caragiale 158

Semn de carte
Miskolczy Ambrus: Széljegyzetek "A román hivatáselit" című műhöz 164
Dana Nora Naşca: Mircea Muthu, "Dinspre Sud-Est" 167
Mihaela Bucin: Model de (re)integrare "în rândul lumii" 171
Mihaela Bucin: NOTE înainte şi după LECTURĂ 174

Interviu
Repiskyné Radics Anna: Beszélgetés Szvorák Kati népdalénekessel 176

Evocări
Kese Katalin: Köpeczi Béla nyolcvan éves 180

Contribuţii privind biografia lui Moise Nicioară

Prof. univ. dr. Alexandru Roz
Universitatea de Vest "Vasile Goldiş" Arad

Între înaintaşii cu merite deosebite în lupta de eliberare naţională şi emancipare culturală a românilor, un loc cu totul aparte ocupă, fără nici o îndoială, Moise Nicoară, prin întreaga sa activitate.

Născut în oraşul Giula, comitatul Bichiş, a făcut primele studii la Giula, gimnaziul la Oradea şi Arad şi studiile academice de drept la Pesta, Pojon şi Viena între 1802-1807, fiind după mărturia proprie, primul „român ortodox din monarhie care termină studiile academice". A ajuns ca urmare a studiilor şi a activităţii ulterioare, un învăţat fără asemănare la acea vreme, cunoscând perfect 13 limbi, cultura lui preţuind-o însuşi împăratul Austriei, care l-a chemat ca instructor de limba română pentru fiul său. În 1808 este funcţionar la cancelaria judeţului Bichiş, iar în 1809 intră în armată cu gradul de locotenent de cavalerie, trasându-i-se sarcina formării unei legiuni de voluntari români din comitatele Bichiş, Cenad şi Arad, având în vedere războaiele imperiului habsburgic cu Napoleon. Încercând să intre în armata regulată a imperiului şi nereuşind , după un popas în câteva oraşe transilvănene (Oradea, Cluj, Turda, Braşov etc.) în 1910 trece în Ţara Românească unde funcţionează ca profesor de latină şi germană la şcoala domnească, fiind astfel cel dintâi dascăl român de dincoace de Carpaţi, deschizător de drum pentru cei care-l vor urma. În 1814 pleacă într-o lungă călătorie în Bulgaria ajungând până la Constantinopol, după întoarcere, în 1815 ajungând la Arad. Aici, „înalt învăţatul domnul Moise Nicoară", cum este numit în autorizaţia pe care o vor primii deputaţii, este ales între cei şase deputaţi ce vor prezenta împăratului petiţia pentru un episcop român, ca astfel românii să poată acţiona în vederea obţinerii drepturilor naţionale fără a fi stânjeniţi de ierarhia străină pe linie ecleziastică, aspect de importanţă hotărâtoare pentru acea vreme în lupta ce se impunea, întrucât biserica era singura instituţie naţională. Din cei trei delegaţi care au plecat la Viena să susţină petiţia, până la urmă va rămâne şi va acţiona singur, cu curaj, demnitate şi energie nestăvilită - din 1815 până în 1825, când va trece definitiv în Ţara Românească. Şi va duce această atât de necesară luptă atunci, în ciuda unor mari greutăţi materiale, a piedicilor de tot felul şi a decepţiilor morale, la un moment dat fiind părăsit de toţi şi evitat de cei mai mulţi dintre cei chemaţi să-l ajute, anii respectivi fiind pentru el adevăraţi ani de calvar în slujba cauzei naţionale. Lupta sa îşi va atinge obiectivul în 1829 când la Arad este numit un episcop român. În aceste condiţii noi, mai ales că în 1812 aici se înfiinţase acea „Schoala preparandă sau pedagoghicească a naţiei româneşti" – prima de acest fel din ţara noastră, oraşul Arad devine un centru politic şi cultural românesc tot mai puternic, ajungând în perioada pregătirii şi înfăptuirii Marii Uniri din 1918 să deţină rolul principal pentru toţi românii transilvăneni şi să aducă o contribuţie hotărâtoare la Unirea Transilvaniei cu România.

În Ţara Românească, Moise Nicoară n-a pregetat nici un moment să lupte pentru cauza libertăţii naţionale a românilor din Imperiul habsburgic, ba mai mult, el a ridicat cu claritate problema unităţii noastre naţionale ca una de care depinde evoluţia viitoare a societăţii

românești. A murit la București, în 1861, sărac și în mizerie, dar fără să-și piardă încrederea în idealul pentru care luptase.

De la el a rămas un vast material documentar, care numai la Biblioteca Academiei Române totalizează un număr de 16 volume, în special manuscrise.

Având în vedere vasta și importanta sa activitate, lui Moise Nicoară i-au fost destinate mai multe studii, iar Cornelia Bodea i-a consacrat o foarte serioasă lucrare, valoroasă atât prin partea în care este evocată cu competență activitatea lui Moise Nicoară , cât și printr-un mare număr de documente prezentate în partea a doua a lucrării după o chibzuită alegere.

Studiile și lucrările ce-l privesc pe Moise Nicoară dau în cea mai mare parte, date destul de puține despre familia lui, de asemenea data nașterii sale apare diferit. Bunăoară articolele pe care i le consacră V. Mangra în „Tribuna" din 23 decembrie 1907/5 ianuarie 1908, suplimentul literar și în următoarele două numere, se indică data de 30 noiembrie st. v. 1784, la fel ca Perpessicius în „Salonul literar" din 15 m artie 1925. În s chimb C ornelią Bo dea î n l ucrarea consacrată lui Moise Nicoară, apărută la Arad, menționează data de 29 noiembrie/4 decembrie 1784, aceeași pe care o găsim la profesorul arădean E. Găvănescu în studiul ce îl consacră în volumul „Evocări", Arad, 1971."Dicționarul enciclopedic român", București, 1965, vol. III, indicând doar anii extremi, menționează însă 1785-1862.

În consecință, ca urmare a unei deplasări făcute acum câțiva ani în Ungaria, am urmărit cele două probleme, la Arhivele din orașul Gyula, unde am găsit date doar referitoare la părinții lui Moise Nicoară, ceea ce ne-a făcut să căutăm a lămuri problema datei nașterii cu ajutorul datelor păstrate la catedrala ortodoxă din localitatea respectivă.

Referitor la inadvertențele privind ziua, luna și anul în care s-a născut Moise Nicoară, urmărind cu atenție documentele, acestea atestă cu claritate că data nașterii lui Moise Nicoară este vineri 17 ianuarie 1785 (fila 54, poziția 333/1785 aflată la Arhiva parohiei ortodoxe române din Giula (Miklosváros), Keresztelési anyakönyv I kötete 1779 – 1814). Pe fila amintită, consemnarea pe care o reproducem fără nici o modificare este următoarea:

„S-au născut pruncul parte BĂRBĂTEASCĂ în luna IANUARII
1785 ziua VINERI, anului celui sus pus. Tatăl pruncului
luna NICOARĂ PETRU și muma MARIA
IANUARII Locuitori ORAȘULUI GIULA. S-au botezat și s-au uns ziua
cu sfîntul mir prin mine preotul TEODOR ILIOVICI, paharnic
DUMINECA a bisericii sfînt IERARH NICOLAE care se află în ORAȘUL GIULA în luna și ziua ce s-au pus supt anul și s-au dat în sfîntul botez pruncului numele MOISI. Nașulu au fost ERÖS ANA, locuit "

După cum se poate observa, matricola respectivă, la fel ca toate celelalte din registru, este un imprimat, care lasă spații libere (indicate de noi prin mai multe puncte) ce sunt completate cu datele nou născutului și cu anul, luna și ziua când a avut loc nașterea lui (completările făcute în original le-am reprodus cu litere mari). Se observă de asemenea că dacă anul (1785) și luna (ianuarie) sunt indicate precis, la ziua botezului nu se precizează data exactă, se indică doar ziua săptămânii. Ținând însă seama că în întreg registrul consemnarea zilei de botez și de naștere sunt făcute riguros cronologic ele se pot stabili cu exactitate și în cazul care ne interesează. În luna ianuarie, până la Moisă Nicoară mai sunt înregistrați alți șase nou-născuți. În 6 ianuarie, luni a fost botezat primul, în 7 ianuarie, marți, al doilea, în 12 ianuarie, dumineca următoare trei, iar în 14 ianuarie, marțea ultimul. Urmează Moise Nicoară, născut vinerea și botezat duminica, iar apoi botezul următor la 26 ianuarie duminica. Deci, data nașterii lui Moise Nicoară este vineri 17 ianuarie 1785, iar data botezului duminică 19 ianuarie. Privitor la părerea că s-ar fi născut în luna noiembrie, dar că botezul s-ar fi efectuat în luna ianuarie, datorită sărbătorilor și postului, ea nu poate fi verosimilă întrucât pe tot parcursul lunii noiembrie s-au

efectuat botezuri şi tot la fel în luna decembrie. Ultimul în luna noiembrie a fost efectuat în 25 noiembrie lunea. Sunt consemnate apoi cele din luna decembrie, în total 11 botezuri. Primul în 8 decembrie duminica, iar ultimul (din cei 11 născuţi în decembrie) în 31 decembrie marţea. Le urmează cele 6 din luna ianuarie premergătoare lui Moise Nicoară. Greu de acceptat că de vreme ce postul se sfârşea la 25 decembrie şi s-au efectuat mai multe botezuri în localitate, părinţii lui Moise Nicoară să-l fi amânat atât de mult, mai ales că, repetăm, între botezul din 25 noiembrie până la cel al lui Moise Nicoară, s-au efectuat în total alte 17 botezuri. Nu trebuie neglijată nici tradiţia care, având în vedere procentul foarte ridicat al mortalităţii infantile, recomanda botezul cât mai repede, de preferinţă în primele două zile şi în nici un caz peste două săptămâni, pentru ca noul născut să nu decedeze nebotezat.

La concluzia noastră, privind naşterea lui Moise Nicoară în ziua de vineri, 17 ianuarie 1785, a ajuns şi regretatul paroh Sabău Dumitru, timp de mai mulţi ani consilier eparhial la Consistoriul eparhial ortodox român din Giula, în lucrarea consacrată lui Moise Nicoară şi aflată în mss. în arhiva parohiei respective.

Un material destul de vast se găseşte în Arhivele ungare din oraşul Giula referitor la familia lui Moise Nicoară, ca urmare a conscripţiilor păstrate pentru o perioadă destul de îndelungată, începând cu 1773 şi continuând timp de mai multe decenii.

De la început trebuie avut în vedere că în comitatul Bichiş, ca de altfel şi în câteva comitate din vestul ţării noastre, situaţia era diferită de cea din principatul Transilvaniei. În această zonă vestică erau în primul rând, altele condiţiile geografice. Mult pământ, câmpie întinsă şi deci suficiente suprafeţe de cultivat. Apoi densitatea demografică era mai redusă, iar în perioada la care ne referim, s-au făcut multe desţeleniri, defrişări, desecări şi chiar îndiguiri, tocmai din cele două motive invocate, pentru a se determina o extindere a suprafeţelor cultivate şi o creştere a producţiei agrare. Toate acestea sunt şi mai evidente dacă avem în vedere că pământul în această zonă era proprietate erarială, de stat (a camerei regale) şi nu proprietate nobiliară. Ori statul nu a îngrădit posesiunile ţărăneşti, pentru că statul în general nu organiza olodii (moşii de genul celor nobiliare); din contră, cu cât creşteau posesiunile ţărăneşti, erau sporite, şi încă pe toate căile, obligaţiile ţărănimii faţă de erariu. Tocmai de aceea reglementarea urbarială a Mariei Tereza, efectuată la Giula în 1771, a urmărit inventarierea cât mai exactă a posesiunilor ţăranilor, pentru ca, în raport cu ele, să se prevadă cu şi mai multă grijă obligaţiile ţărăneşti.

Familia lui Moise Nicoară apare însă în primele conscripţii tereziene şi anume în cea pe anul 1773, când sunt menţionaţi 3 Nicoară (scris sub forma Nyikora din motivele ştiute): Ioan, David şi Florea. Tatăl lui Moise Nicoară, Nicoară Petru, apare pentru prima dată în conscripţia anilor 1734/85, alături de alţi doi Nicoară, Mitru şi Ilie, conform datelor furnizate de Conscripţio Dicalis (efectuate pentru impozite), pe anii respectivi, aflate la Arhivele Statului din Giula. Îi găsim apoi, pe toţi trei până în 1799/1800, pentru ca în anul 1801/1802 să nu mai apară decât Petru şi Ilie, iar în anul 1805/1806 să fie menţionat la poziţia 304, doar Nicoară Ilie, dar cu indicaţia loc părăsit. Tatăl lui Moise Nicoară este cuprins la categoria iobagi, odată cu numele contribuabilului, cum îi menţionează conscripţia pe cei înregistraţi, arătându-se şi bunurile de care dispunea. Nicoară Petru este menţionat în majoritatea cazurilor cu 6 boi, 4 sau 5 vaci, mai multe juninci, 4 cai de ham, între 3 şi 15 porci şi de la 80 la 100 de oi, plus alte câteva animale. Mai dispunea de o casă, 68 iugăre pentru arătură (1 iugăr = 0,41 ha), 44 cosituri pentru fâneţe (o zi de coasă reprezenta cca. 1 iugăr), iar în unii ani, ca în 1792/93, mai apar şi două sape de vii (o sapă cca. 400 butuci de vie).

Din aceste posesiuni reiese că tatăl lui Moise Nicoară era iobag înstărit, dispunând de două sesii întregi, situaţie frecventă în acea vreme în zona Giula – Arad, găsind-o spre exemplu şi la Pecica (cu 55 de familii), Comlăuş (47 de familii), S emlac (52 de familii), Sântana (91 de familii), Socodor (90 de familii) etc. Toate acestea denotă hărnicia ţăranului din această zonă.

Dacă acestea erau posesiunile, deosebit de mari erau obligaţiile. Bunăoară în 1786, conform centralizatorului conscripţiilor urbariale aflat la arhivele ungare din Budapesta, Acta

generalia M. Kir. Kanc A/39, 3688/1786, la Giula existau atunci la clasa a I-a, 282 de iobagi, 149 de jeleri cu casă şi 88 fără casă. Aceştia aveau anual obligaţia de a efectua 4984 zile robotă cu carul sau 13.706 robotă cu palmele, 426 fl. pentru fumărit, 121 cocoşi, 121 pui, 1150 buc. ouă, 1618 fl. contribuţie anuală. La toate acestea se adaugă dijma din toate produsele cerealiere şi animaliere (zeciuiala şi noua, împreună, reprezentând a V-a parte a produselor) şi alte obligaţii. În cazul lui Nicoară Petru, tatăl lui Moise Nicoară, din obligaţiile arătate, acestuia îi reveneau în 1785/1786 bunăoară. cărăuşie după 10 vite, muncă manuală după 2 persoane, la tăierea stufului 2 persoane, impozit pentru armată 50,51 fl. şi impozit pentru casă 10,19 fl. plus alte obligaţii.

În parte posibilitatea de a trimite copilul la şcoală se explică şi prin această stare materială relativ mai bună decât a majorităţii ţăranilor.

Datele de mai sus completează biografia lui Moise Nicoară, a cărui personalitate se evidenţiază tot mai mult în rândul înaintaşilor noştri de la începutul epocii moderne, care s-au remarcat în lupta pentru interesele poporului. În acest sens singur mărturisea în 1845, într-o discuţiecu un sulptor italian la Constantinopol: „viaţa mi-a fost necontenit o luptă pentru neamul meu. Român născut de mamă şi tată, numele acesta mi-a fost pururea sfânt şi ochii mei au fost ţintiţi la românii vechi, de la care ne tragem".

BIBLIOGRAFIE

1. Arhivele comitatului Bichiş – fond conscripţii;
2. Arhivele Naţionale Ungare din Budapesta – fond. Acta generalia M Kir. Kanc A/39, 3688/1786 – fond Consiliul locotenţial, departamentul Graeci Ritus non unitorum C-77, Fons 22 aut...;
3. Arhiva Parohiei ortodoxe române din Giula (Miklováros), Keresztelesi anyakönyv I kötete 1779-1814;
4. Cornelia Bodea, Moise Nicoară (1784-1861) şi rolul său pentru emanciparea naţional-religioasă a românilor din Banat şi Crişana, Arad, 1943;
5. Gheorghe Ciuhandru, Un nobil român: Moise Nicoară (1784-1861)", în volumul „Omagiul lui Ioan Lupaş, Bucureşti, 1943;
6. Costin Feneşan, Ştiri noi privind lupta naţională a românilor din Banat şi Câmpia Aradului la începutul secolului al XIX-lea, în „Mitropolia Banatului" (Timişoara), an XXIX, nr. 1-3 din 1979;
7. Eduard Găvănescu, Moise Nicoară (1784-1861), în Evocări. Din trecutul Liceului „Ioan Slavici" (fost „Moise Nicoară"), Arad, 1971;
8. L. Gyemant, Mişcarea naţională a românilor din Transilvania între 1790 şi 1848, Bucureşti, 1986;
9. D. Ivanovici, „Câteva momente din lupta pentru episcop român la Arad", în „Revista Teologică" (Sibiu) an X, nr. 9-12 şi 13-20 din 1916;
10. Domaschin Ioanavici, Zile triste din viaţa lui Moise Nicoară, în „Biserica şi şcoala", nr. 16-17 din 1918;
11. V. Mangra, Moise Nicoară, în „Tribuna" (Arad), din 23 decembrie 1907/5 ianuarie 1908 – suplimentul literar şi următoarele două numere;
12. R. S. Molin, Afurisirea lui Moise Nicoară, Oraviţa, 1925;
13. Mircea Păcurariu, Istoria Bisericii Ortodoxe Române, vol. III, Bucureşti, 1997;
14. M. Păcurariu, G. Liţiu, V. Popeangă, I. Cristache – Panait, R. Popa, Episcopia Aradului. Istorie, Viaţă culturală, Momente de artă, Arad, 1989;
15. Panaitescu Perpessicius, Câteva cuvinte despre Moise Nicoară, în „Salonul literar" (Arad), an I din 15 martie 1925 - 15 mai 1925;
16. Ştefan Pop, Frământări româneşti în purul scaunului episcopesc ortodox de la Arad, Arad, 1929;

17. Alexandru Roz, Un luptător pentru drepturile naţionale, 200 de ani de la naşterea lui Moise Nicoară, în „Orizont" (Timişoara) din 8 martie 1985;
18. Sever Secula, Un memoriu al lui Moise Nicoară, Arad, 1904;
19. Dumitru Sabău, Moise Nicoară, mss. păstrat la arhiva parohiei ortodoxe române din Giula;
20. I. D. Suciu, Monografia Mitropoliei Banatului, Timişoara, 1977.

Textul folcloric şi recuperarea istoriei

Mihaela Bucin
Catedra de Limba şi Literatura Română
Şcoala Superioară Pedagogică
Universitatea din Seghedin

Analizând rolul specialistului în scrierea istoriei moderne, profesorul Romsics Ignác de la Universitatea din Budapesta consideră că: *„Noi, istoricii hotărâm care dintre evenimentele infinitului trecut va fi evidenţiat şi considerat istoric; noi structurăm aceste evenimente în ordine cronologică sau cauzală; şi noi completăm cu fantezia verigile care lipsesc din lanţul istoriei. (...) În acest sens, acţionăm ca oameni ai zilelor noastre, conduşi de normele etice şi estetice pe care ni le-am însuşit de-a lungul fenomenelor de socializare"* (Romsics, 2002, 8). Istoricul ungur menţionează că cel care scrie istoria are datoria să se delimiteze total de tradiţia mitologizantă a evenimentului şi a persoanei, optând numai pentru raţionalitate. Căci istoria este un proces raţional, din care trebuie eludată mai ales concepţia depăşită a mitizării într-un fel sau altul a trecutului. Romsics consideră că în acest punct, concepţia sa despre scrierea istoriei se diferenţiază net de a rusului Alexei Losev şi de a românului Lucian Boia, care, pornind de la structura asemănătoare a istoriei şi a mitului istoric, ezită în trasarea unui hotar distinct între acestea.

Însă dacă manipularea şi mistificarea politică a istoriei ar putea fi împiedicate, mitologizarea ei e un proces mai greu de strunit, având în vedere funcţia socială pe care istoria o îndeplineşte: aceea de a satisface nevoia societăţii *„de a-şi alimenta şi de a-şi decodifica identitatea, de a-şi hrăni imaginarul."* (Nicoară S. – Nicoară T., 1996, 10). O istorie obiectivă, ca ştiinţă solitară, nu e pentru "omul de lângă noi", iar – pe de altă parte – după cum afirma unul dintre pionierii istoriei noi, Lucien Febvre, *„marile descoperiri se fac la frontiera dintre ştiinţe"*, caracteristica istoriei constând tocmai în nevoia ei de dialog cu celelalte ştiinţe „ale omului" (Burguiére, 1979, 1348).

Demitologizarea istoriei, dacă ar fi posibilă, ar produce un dezechilibru pronunţat în conştiinţa multor societăţi deoarece prezentul politic şi social al naţiunilor pare a fi în parte fondat chiar pe mitologizarea evenimentelor, a epocilor şi a persoanelor.

Puterea de circulaţie şi de convingere a mitului istoric în anumite condiţii poate fi urmărită şi în cazuri mai speciale. Ne gândim la "conştiinţa istorică" a unei minorităţi naţionale ca cea a românilor din Ungaria contemporană şi-a însuşit, o dată cu codul cultural maghiar, şi viziunea mitologizantă "oficială" asupra istoriei spaţiului în care trăiesc. Despre istoria proprie, românii din Ungaria ştiu foarte puţine lucruri iar, complexul de legende, povestiri, rememorări legate de un anumit perimetru şi alcătuind "istoria locală", nu mai are putere de iradiere.

Istoria „mare" nu poate avea în vedere micile comunităţi, prea reduse pentru a juca un rol determinant şi prea friabile pentru a constitui un capitol stabil. Istoria acestor comunităţi nu poate fi refăcută decât luând în considerare memoria colectivă, un receptacul care, chiar dacă nu poate fi considerat un reflector obiectiv, este un barometru al evenimentelor pierdute, rămase în exteriorul câmpului istoriei, din lipsa documentelor, în sensul clasic al cuvântului. Povestirea, această specie „de graniţă", încadrată în tratatul de folclor maghiar apărut în 1989, la capitolul

Naraţiuni mai simple, înainte de a face obiectul naratologiei şi al folclorului, a intrat în sfera de interes a sociologiei, a lingvisticii, a semioticii şi chiar a istoriei.

Considerată de Paul Ricœur *„prea legată de tradiţie, de legendă, de folclor, de mit"* (Ricœur, 2001, 330), povestirea este în concepţia eseistului francez primul mod în care omul încearcă să înţeleagă şi să stăpânească „diferitul" din câmpul practic, oferindu-şi despre acesta o imagine fictivă (Ricœur, 1999, 208). În relaţia sa cu istoriografia, cu „istoria istoricilor", povestirea este o componentă minoră, chiar marginală a cunoaşterii istorice. Totuşi, procesul povestirii este cel al evenimentului, deci, înainte de a deveni obiect al cunoaşterii istorice, evenimentul constituie obiectul povestirii. Legând povestirea de procesele memoriei, Ricœur constată că *„o povestire nu seamănă cu evenimentele pe care le povesteşte"*, deoarece a-şi aminti de ceva înseamnă a-şi aminti de sine, deci subiectul memoriei este eul la persoana întâi, singular, ba mai mult, atunci şi noţiunea de memorie colectivă nu poate fi decât un concept analog. Definind povestirea ca o *istorie speculativă*, cu caracter mimetic, nu facem altceva decât să reactualizăm definiţia lui Cicero, care spunea că *„Istoria este o povestire veridică a unor lucruri trecute"*, intuind parcă, dinaintea erei noastre, că după rivalitatea dintre *story* şi *history*, dincolo de oceanul Atlantic, din obstacol în calea ştiinţificităţii istoriei, povestirea e pe cale să devină substitutul ei.

Analizând importanţa istoriei orale în scrierea istoriei oficiale, academicianul Glatz Ferenc preciza că *„nu toate documentele scrise rezistă în timp. Pe de altă parte, diplomele şi actele nu conţin informaţii despre multitudinea de împrejurări care au generat un atare eveniment."* (Glatz, 1990, 140). În comunicarea susţinută în 1980 la Congresul Mondial al Istoricilor organizat la Bucureşti, Glatz considera că *oral history* are funcţia de a contribui la refacerea ambianţei istorice, şi nu doar a celei din perioadele mai vechi. În cazul istoriei societăţilor, dincolo de desfăşurarea cronologică a evenimentelor, în înlănţuirea lor relaţională şi cauzală, rămâne exterior chiar elementul principal: omul. El poate redeveni protagonistul principal al istoriei prin înseşi mărturisirile amintirilor trăirilor sale. Aceste amintiri, cristalizate pe durata timpului trecut de la eveniment până la momentul / momentele reactualizării lor, în procesul prin care îmbracă formă narativă, nu comunică numai trecutul, ci devin de fapt o sinteză istorică a transformărilor întâmplate până în prezent. În ceea ce-l priveşte pe istoric – conchide academicianul ungur – încadrarea istoriei orale în cea oficială cere din partea acestuia o virtuozitate specială în decantarea informaţiei (Glatz, 1990, 145). Tocmai din acest motiv, instrumentele ştiinţifice ale istoriei nu sunt suficiente în analiza povestirilor orale, a căror potenţare valorică cere un studiu interdisciplinar.

Despre rolul *etnoistoriei* ca ştiinţă interdisciplinară în aprecierea faptelor de cultură populară, Nicolae Constantinescu precizează: *„Obiectivul major al multor cercetări din vremea din urmă îl constituie* recuperarea *din textele folclorice, şi, mai larg, din documentele etnologice, a unor aspecte de viaţă socială, a unor compartimente şi moduri de gândire arhaice pe care istoria faptelor concrete decât întâmplător şi fragmentar."* (Constantinescu, 2000, 161).

Nicolae Constantinescu atrage atenţia asupra faptului că *„în chip abuziv, termenul* folclor *a ajuns să acopere, ca sub o umbrelă uriaşă, o sumă de fapte şi de manifestări care, la o analiză mai atentă, nu au decât prea puţine puncte de contact cu domeniul real al acestuia. Există, astfel, tendinţa de a include în folclor tot ceea ce* nu aparţine *tipului de cultură din care* noi *facem parte, în virtutea opoziţiei* noi / ei (...). *În acelaşi spirit sunt adesea clasificate drept* folclor *toate informaţiile care circulă pe cale* orală *care conţin în ele o doză de neadevăr sau de exagerare, în orice caz greu controlabile în raport cu informaţia scrisă, oficială."* (Constantinescu, 2000, 151). Conform concluziilor cercetătorului, complexitatea conceptelor ce definesc generic termenul *folclor*, în confruntarea acestuia cu *creaţia cultă*, este nuanţată de dimensiunea *sociologică* pe care o reclamă cercetarea acestui palier al moştenirii umanităţii:

„Actualizată cu fiecare interpretare, creaţia folclorică se adaptează (trebuie să se adapteze) cerinţelor schimbătoare ale grupului căruia i se adresează." (Constantinescu, 2000, 155)

O „metaistorie" proprie românilor din Ungaria e greu de înfiripat: câteva frânturi de legendă a „descălecatului" diferitelor comunităţi şi povestiri despre mărunte personalităţi locale. În schimb, imaginarul social ca experienţă a victimizării e prezent în tot repertoriul narativ: disimulat în basme, ridiculizat în snoave, expus terapeutic în povestiri personale. Dimensiunea istorică şi – implicit – cea a apartenenţei istorice la poporul român, e înlocuită cu dimensiunea socialului şi cu elemente ale patriotismul local.

Caracteristica principală a românilor din Ungaria contemporană este faptul că ei au trăit totdeauna între graniţele statului ungar. Trezirea lor la conştiinţă naţională s-a petrecut într-un context diferit de cel al românilor transilvăneni, nemaivorbind de cei din celelalte provincii româneşti. În perioada în care se formează statul român modern, la românii din Ungaria procesul de pierdere a limbii deja începuse. Comunităţile româneşti din Ungaria au alcătuit de fapt din totdeauna mici insule rurale, cele mai vestice enclave naturale ale românismului, dispersate pe aproape două sute de kilometri de-a lungul graniţei actuale a Ungariei cu România, cuprinzând trei judeţe: Bihorul unguresc (Hajdú-Bihar), Bichiş (Békés) şi Ciongrad (Csongrád).

Importante comunităţi româneşti greco-catolice au existat şi în judeţul Sabolcs-Szatmár-Bereg, din nord-estul Ungariei. Diaspora greco-catolică românească şi-a înfiinţat aici între 1735 şi 1769 mai multe parohii. Ca urmare a faptului că din 1912 ca limbă liturgică a acestei dieceze, făcând parte din *Episcopia greco-catolică maghiară de Hajdúdorog,* a fost instituită limba maghiară, românii din zona numită Nyírség (Făget), izolaţi ca spaţiu geografic de celelalte comunităţi româneşti, au încetat practic să mai aparţină grupului etnic românesc din Ungaria. (Cf. Cociu, 1993, 44). Astăzi, doar trei comunităţi greco-catolice îşi păstrează oarecum limba şi identitatea română: Bedeu, Leta Mare şi Pocei.

Referindu-se la dilema conştiinţei cetăţeneşti a românilor din Ungaria, profesorul Gheorghe Petruşan afirmă că aceştia *„au avut totdeauna conştiinţă patriotică maghiară, conştiinţă de* hungarus, *n-au luat parte la formarea naţiunii române, de aceea nu şi-au conştientizat apartenenţa naţională, în sensul modern al cuvântului."* (Petrusán – Martyin – Kozma, 2000, 3). Românii din Ungaria şi-au trăit românitatea în mod *spontan*, mai ales după ce au fost despărţiţi, prin tratatul de la Trianon, de cele aproape trei milioane de români din Ardeal.

Românii din Ungaria sunt în majoritate covârşitoare bilingvi, un bilingvism inegal, în care balanţa se înclină spre limba maghiară; limba română pe care o folosesc are o formă arhaică şi dialectală, cu o inteligibilitate dificilă din cauza abundenţei împrumuturilor ungureşti. Dubla identitate a românilor din Ungaria se reflectă azi atât în conştiinţa lor de apartenenţă statal-naţională şi culturală, cât şi la nivelul limbii. De fapt, formularea „identitate dublă" conţine în aceeaşi măsură efectul de dublă integrare, ca şi pe cel de dublă respingere. Această situaţie confuză a jucat în ultima jumătate de secol rolul-cheie în atitudinea românului de aici faţă de limba şi cultura proprie. Românul din Ungaria are experienţa negativă de a fi privit ca intrus atunci când se exprimă *româneşte* (vorbeşte, cântă, joacă) printre indivizi din naţiunea-mamă, aşa cum e perceput ca alogen printre unguri. De aceea, el a decis să rezolve paradoxul acestei duble respingeri adoptând soluţia proximă, avantajoasă şi recomandabilă: limba şi cultura maghiară.

În apropierea celei mai vechi comunităţi româneşti din Ungaria menţionată oficial, cea din Giula, se găsea încă din secolul al XV-lea localitatea Chitighaz, populată de maghiari şi români (Haán, 1870), pe care tătarii o distrug în incursiunea lor din 1686. Noi colonişti români au fost aduşi aici începând din anul 1702. Înainte de 1716 îşi alcătuiesc comunitatea bisericească iar în 1793 se înfiinţează şcoala confesională. Despre trecutul acestei localităţi, „monographia"

alcătuită de preotul ortodox care a păstorit aici între 1875-1920, Iosif-Ioan Ardelean conține numeroase date, multe de sorginte orală. El explică numele localității pe baza legendelor locale,ca provenind din cuvintele ungurești „két" (doi, două) și „egyház" (biserică), dovadă că localitatea a avut din cele mai vechi timpuri două biserici. După ce, în 1797, comuna ajunge în posesia contelui Almassy Ignác, subprefectul Timișoarei, noul proprietar începe să colonizeze (în 1804) și familii de unguri.

Românimea din Chitighaz a reprezentat o comunitate izolată, după cum menționează chiar părintele Ardelean în prefața monografiei sale, datată 2 mai 1893: *„Se cuvine ca să cunoaștem și istoria comunelor singuratice; pentru că un popor prin cunoștința istoriei sale proprie, capătă impuls spre înaintare, pe toate terenele vieții publice"* (Ardelean, 1893, 4). Referindu-se la supoziția că localitatea a fost întemeiată de unguri încă pe timpul regelui Ștefan cel Sfânt, preotul, precum cronicarii români, își prezintă intenția etică de a rămâne obiectiv în alcătuirea „opului" său: *„eu nu mă voi încumeta a reprivi în trecutul prea îndepărtat, nici nu mă voi lăsa răpit de oare-care parialitate, cum fac mulți istoriografi în scrierile lor. Cât știu, atâta voi scrie, fiind condus de ideia, că mai bine să scriu puține și drepte, decât multe și nedrepte."* (Ardelean, 1893, 5). Privitor la importanța istorică a momentelor pe care le evidențiază în monografie, autorul îl invită pe cititorul viitorului să citească printre rânduri, căci *„în împrejurări și lucruri chiar neînsemnate la aparință, se găsesc de multe ori învățături de mare însemnătate"*.

„Dreptele lucruri" pe care preotul a ținut să le lase în lucrarea – care poartă dedicația *„Sătenilor mei"* – devin astăzi puncte de reper ale procesului „schimbării la față" a acestei localități în pragul urbanizării și al rătăcirii totale a elementului românesc. Pe parcursul unui secol, vechile denumiri topografice românești s-au șters din memoria colectivității. Locurile numite în lucrare *Sithiul*[1] *Moșului, Sithiul Popii, Sithiul Giurchaleștilor, Sithiul Vezuriștii, Hodoroagă, Maierele Huniadi, Holumbul Lupului* nu le mai caută astăzi nimeni. Dintre legendele locale ale topografiei românești, Ardelean amintește referitor la *Holumbul* (movila) *Lupului* că: *„Se zice, că aici ar fi fost odată cutare domn călător atacat de lup, și de aci și-ar fi căpătat denumirea"*.

O altă informație din izvoare orale, fixată în monografie, se referă la un rit de construcție, un substitut al sacrificiului ritualistic-alimentar, cu scopul „răscumpărării" și umanizării locului (Cf. Budiș, 1998, 52).Vechii români din Chitighaz își plasau locuințele pe locuri faste, desemnate prin aruncarea unei bucăți de pâine, sortită dă devină *genius loci* cu rol protector: *„Se zice, că nainte de ce se apucau de facerea unei case, aveau datina a arunca o pogace, și pre locul unde se oprea pogacea, acolo își făceau casa"*. Primele locuințele au fost de fapt bordeie, *„în putrice săpate în pământ în forme de pivnițe"*.

Aplecarea părintelui Ardelean – primul român din Câmpia Ungară care a publicat istoricul unei localități în limba sa maternă – spre colecționarea faptelor de folclor românesc nu este întâmplătoare. El aparținea acelei generații (Cf. Berényi, 1993, 21) care ținuse în mână circulara din 1857 a lui Andrei Șaguna, prin care Mitropolitul – la solicitarea folcloristului Athanasie Marian Marienescu – îi îndemna pe *„protopopi, preoți, cărturari și dascăli... să adune povești și cântece populare și colinde."* (Bârlea, 1974, 138). Iosif-Ioan Ardelean a fost de asemeni membru al Societății Maghiare de Folclor, înființată în 1889, și a participat la diferitele întruniri organizate în cadrul acesteia.

Cu meticulozitatea etnografului modern, Ardelean descrie astfel interiorul unei case țărănești din Chitighaz: *„În colțul dintre cele două ferești, una spre stradă și alta spre ocol, ocupa loc o măsuță încunjurată de o laviță lungă triangulară ; la capătul ei o ladă înpănată; mai departe un pat înalt cu sungalău încărcat de perini până sus la pod. Pe părete se află un cuier lung în formă triangulară, încărcat cu farfurii: tăiere, pocale și blide; de deasupra cuierului se așezau mere și ludăi turcești. Icoana Maicii Preceste (prea-curate) se află în toată casa, și sub ea o oglinduță. La întrare se află un cuptor de pământ încunjurat de vatră.*

Pegrindă se punea busuioc şi siminic în abundantă, ca să resfire miros plăcut" (Ardelean, 1893, 19).

Se opreşte şi la portul de odinioară al românilor, pe care îl desprinde din povestirile bătrânilor satului, martori ai vremurilor în care bărbaţii *„îşi lăsau părul lung; unii îl şi împleteau. În cap purtau pălărie lată şi clăbăţ"*. Cu privire la prezentul său, preotul constată: *„Astăzi atât la bărbaţi, cât şi la femei, sunt unele abateri dela porturile din trecut, şi samănă mult cu cele ungureşti şi nemţeşti; dar cu toate acestea, tipul românesc este conservat şi se reoglindă şi acuma: în limbă, religiune şi obiceiuri"*.

Referitor la graiul românesc din Chitighaz, Ardelean oferă o mostră lingvistică pe care o transcrie „fonetic" folosind alfabetul maghiar. Fragmentul reprezintă chiar momentul iniţial al unei povestiri personale în care un bărbat se plânge (se spovedeşte?) de comportamentul soţiei: *„D'apoi, să alduiasă Dumnyezo pe Domnu, eacă am păţit o tăpăranyie cu muierea asta; bato vina ei că mult năcaz îmi mai face. Tot i-am firtyit să se lese de suca ei, – şi nici că cum nu mă ascultă!"*

Preotul chitighăzean încearcă să descrie aparenţele şi esenţele din mediul său cu responsabilitatea adevăratului etnograf. Cu cuvintele lui François Laplatine – pentru preot *„lumea exterioară există"* iar însemnările sale *„privilegiază în mod clar extratextualitatea"*, trimiţând la altceva decât la ele însele: la un context social şi la o istorie. (Laplatine, 2000, 80). El nu deliberează, nu face *„nici o diferenţă între ceea ce este banal, tern sau normal şi ceea ce uimeşte şi frapează peste măsură"* (Malinowski, 1993, 60), ci prezintă uneori lapidar, alteori amănunţit, un subiect şi comportamentul acestuia, un grup din care face parte prin origine şi pe care şi-a câştigat dreptul a-l descrie în urma „înstrăinării" intelectuale. Prezintă din interior specificul relaţiilor dintre „materialul" şi „spiritualul" comunităţii, urmând parcă organizarea din celebra descriere a „canoei trobriande", pe care o propune Bronislaw Malinowski: *„...realitatea etnografică a canoei îi rămâne foarte străină aceluia care o studiază în afara cadrului său natural, chiar dacă are în faţa ochilor un exemplar perfect."* (Malinovski, 1993, apud Laplatine, 2000, 82).

Peste câteva decenii, folosind "fresca" etnografică de tipul celor lăsate de Iosif-Ioan Ardelean, Dimitrie Gusti avea să clădească o şcoală a sociologiei monografice al cărei ţel îl definea ca fiind *„cunoaşterea integrală a realităţii sociale în esenţa, manifestările şi condiţiile ei de viaţă, de la formele concrete şi fragmentare până la cele mai abstracte şi universale."* (Gusti, 1968 /1934/, 321).

Despre munca grea a iobagului român, preotul lasă să vorbească mai mult cifrele din documentele satului: tabele urbariale cu parcele măsurate în unităţile timpului, preţul cerealelor, plata *„argaţilor, birişilor, lucraşilor şi ziaşilor"*, obligaţiile iobagului faţă de stăpân, în zile-muncă şi produse, înainte de războiul de eliberare a maghiarilor din 1848-49.

Apelează însă din nou la tradiţia orală atunci când prezintă situaţia de aservit a ţăranului român nu ca forţă de muncă, ci ca fiinţă care *„era trăctată mai rău de cât vita"*, ca individ căruia i se lezează drepturile umane private: *„Feciorul spăhiei*[2] *avea poftă de petrecere; poruncea numai haiducului*[3] *seu să aducă pre vre un iobag cu căruţa în mez de noapte la sine (Scoală mă şi mergi cu domnişorul la G...), şi cu acela dimpreună mergea prin oraşele învecinate, unde iobagul cu caii prinşi la căruţă trebuia să stee nebăut şi nemâncat câte 24 de oare după domnişor, înaintea cărcimei."* (Ardelean, 1893, 21). Ca unică posibilitate de refugiu din faţa tratamentelor inumane, mulţi din locuitorii satului au plecat în mai multe valuri spre est, în Ardeal: *„...mai vârtos pentru maltratările neomenoase şi sarcinile cele grele, care le încărca domnia de pământ de pe atunci asupra bieţilor locuitori, – la anul 1790 earăşi au migrat mulţi dintre locuitorii acestei comune în Ardeal, către Braşov; dar nefiind nici de cum mulţumiţi cu starea de acolo, preste puţin timp – cam la doi-trei ani – s-au întors înderăpt."* (Ardelean, 1893, 14).

Încercând să redea o imagine a mentalităților țăranilor români din Chitighaz de la sfârșitul secolului al XIX-lea, Ardelean scrie: *„Românul se ocupă bucuros cu agricultura; la aceasta a visat din vechime și aceasta este ocupațiunea lui de predilecțiune și azi"*. Apreciind poziția față de biserică a consătenilor săi, constată: *„Chitichăzanul preste tot este religios și omul păcii; seviciul divin deschilinit în timp de earnă îl cercetează regulat, până când vara, din cauza lucrului pe câmp – în măsură mai mică"*. Comportamentul moral al țăranilor era controlat de biserică, iar parohul îndeplinea rolul justițiarului. „Păcatele" contra moralei civice și religioase erau în general mărunte, cuprinse pe o scală a pedepselor, riguros gradată prin măsuri coercitive constând în lovituri aplicate cu bâta. Nelegiuirile creșteau în gravitate pornind de la sudalmă, la „vrăjitorie", la minciună, la furt, la „atac înarmat" și la „încăerare de cap". Apogeul acțiunilor punitive era expulzarea din comunitate. Minuțiosul paroh notează câteva cazuri întâmplate la sfârșitul anilor 1700, dintre care spicuim:

„Șaitoș Chirila a întrat beat în casa lui Macoveiu Gligor, unde se ținea nuntă. Acolo certându-de și cu unul și cu altul, a fost dat afară. De acolo a mers la casa lui Selăgean Flore, unde a găsit pre stăpâna numai singură. Cerându-se și cu aceasta și cu capătul unui sul (rudă) înpungându-o a sângerat-o; și așa în mod legal s-au judecat la 15 bâte".

„Lazar, fiul lui Stan Toader și a lui Nicola On, pentru că a aruncat pe stradă după grecii de la Szarvas s-a pedepsit câte cu șase bâte".

„Selăgean Flore pentru că a înjurat în publicitate, s-au pedepsit cu 12 bâte".

„Selăgean Flore, pentru că birtașul Șipoș Todor n-a voit să-i dee vin în credință, după înjurarea evangheliei, a sfinților și a lui Dumnezeu, i s-au încăerat de cap și l-au zgrăbălat în față. Pentru asta, Sălăgean Flore s-au pedepsit cu 25 de bâte bune".

„Soția lui Neamț Chirilă a ascuns niște vraciuri în chemeșa fetei sale; pentru aceasta mama a căpătat 12 corbace, eară fata 6".

Pentru starea intelectuală a conaționalilor săi, pentru atitudinea lor refractară față de învățătură și progres, motivată cu principiul letargic *„cum au trăit moșii și strămoșii fără carte, așa vor trăi și urmașii"*, Ardelean nu caută circumstanțe atenuante în profunzimea istoriei: *„nu avem nevoie de dovezi istorice, toți știm, că pe terenul desvoltării noastre naționali pas de pas am fost zăpăciți"* iar, pe de altă parte, *„lâncezimea și amorțeala acesta a fost comună cu toți agronomii timpurilor trecute; în această privință abea dacă s-au deosebit în trecut poporul nostru de celelalte popoare conlocuitoare"*. El consideră că e suficient să fie înființate cât mai multe școli pe lângă biserici, cu dascăli bine pregătiți, nu *„simpli clopotari"*, pentru ca românii să recupereze handicapul intelectual. În schimb, îl îngrijorează *„rătăcirea"* enoriașilor *„din punctul de vedere al creșterii. Poporul mai sărac își socotește copilașii de sarcină a vieții, și se bucură foarte când aceeia apun cu zile în vârstă fragedă, adecă până ce nu i-a putut întrebuința la niște porcuți. Mărturisesc sincer, că nu odată m-au atins în mod consternativ pe la înmormântarea bietului nevinovat espresiunea nemotivată a babelor, care în loc să zică: ce pagubă după iel, încă doresc foarte ferbinte, zicând: câți ca iel, toți după iel!"*.

Alarmantă i se pare părintelui și calea „progresului" susținut în mare parte de *„industrieși de limbi străine și de străine datini"*. Pătrunderea modelor vestimentare moderne – nici mai practice, nici mai estetice decât cele tradiționale – este percepută ca un semn inițial al aculturației: *„românul în loc se poarte cojoc, care este mai practic și mai frumos, se înțiorțiună cu șpenzel ce nu e nici practic, nici frumos, nici caracteristic pentru portul românesc"*.

În capitolul *Evenimente de interes* Iosif-Ioan Ardelean notează lapidar evenimente importante din viața satului. La unele a fost el însuși martor, pe altele le-a extras din arhiva bisericii. Sunt numeroase însă și momentele de criză păstrate în imaginarul colectiv, mai ales cele legate de fenomenele climatice și de epidemii care au afectat structura economică și demografică a localității. Astfel, *„la anul 1816, luna Ianuarie a fost o furtună înfricoșată, care pentru locuitorii Câmpiei de aicia, va rămânea o vecinică pomenire în fii fiilor. Uraganul a străbătut prin toate paturile: prin edificii, olate, curți și locuințe; pe sus și pe jos, de opotrivă în*

vastul ocean al câmpiei. Atunci s-au adeverit zisa moţului că „nu acaţă nicări". Nu; pentru că case, căli, nutreţe şi alte cele, erau baricadate şi îngropate de zăpadă. Vulturi, iepuri, corbi şi alte vezunii a înghețat afară în câmp. Mulţi păstori şi călători, rătăcind pe căli au înghețat cucai şi cu vite cu tot. Urmele dezastroase pentru comuna noastră s-au arătat în tot felul de semănături pe un teritor de aproape 400 jugere de pământ".

Pe parcursul a 60 de ani (1831-1891), preotul înregistrează patru epidemii de holeră care au secerat aproape 400 de români: *„La anul 1836 a erupt holera din nou. Dela 29 Iunie până la 21 August au reposat de toţi 137. Morţii s-au îngropat pe colina (holumbul) de către drumul Ciebii, numit* holeraşi" (Ardelean, 1893, 24).

...Nu-mi dă pace o întrebare copilărească, pe care trebuie s-o scriu: ce flagel ar invoca inimosul şi optimistul părinte Ardelean astăzi, când, fie vară, fie iarnă, şi-ar aştepta inutil enoriaşii în faţa altarului? De altfel, ca majoritatea covârşitoare a preoţilor şi învăţătorilor din comunităţile româneşti, după Trianon şi el alege România, ţară în care „au şi răposat", în 1920, în localitatea Sâmbăteni, din judeţul Arad (Cf. Csobai, 1993, 23).

După 1920, Chitighazul a rămas un fel de „rara avis", într-o margine de Ungarie. În anii '30 a trecut prin sat scriitorul maghiar Féja Géza, într-o călătorie a cărei experienţă a fost finalizată printr-un volum de descrieri sociografice, un rechizitoriu al ţărănimii din Câmpia Ungară împotriva moştenirii sociale dezavantajoase lăsată aici de Ungaria veche (Féja, 1937). Scriitorul, naţionalist extremist, adept al unui misticism rasial, lasă o descriere de „intrus", o confirmare *in nuce* a imaginarului maghiar despre români, dovedind că a găsit la Chitighaz acea atmosferă, acele personaje, acele reacţii pe care îşi propusese iniţial să le întâlnească.[4]

Patru categorii de stereotipuri imagologice se desprind din scrierea lui Féja, două psihomentale, două istorico-sociale: perpetua dorinţă a românilor de a ieşi în evidenţă; firea închisă, şovină, impasibilă a românilor; legătura lor indisolubilă cu biserica ortodoxă; însuşirea gregară a intelectualităţii româneşti de a-şi baza orientările pe interesul etnic.

Nu ştiu cât e de universală legătura simbolică dintre o naţiune şi una din culorile spectrului. Acest clişeu funcţionează însă în zonele de interferenţă româno-maghiară. Culoarea prin excelenţă ungurească este verdele (una dintre culorile drapelului maghiar), în timp ce românilor le este asociat galbenul (mai ales în Transilvania) sau albastrul (în estul Ungariei). Fără a cerceta mecanismul declanşării acestor asociaţii, menţionăm totuşi că albastrul a devenit o marcă „de clasă" o dată cu dispoziţiile Împărătesei Maria Tereza referitoare la familiile de iobagi, printre care figura şi stigmatizarea locuinţelor acestora prin vopsirea pereţilor exteriori în albastru. Cum românii reprezentau naţiunea cea mai numeroasă din estul Monarhiei şi cum cea mai mare parte a lor aveau statut de iobagi, e logic faptul că aşezările româneşti erau dominate de culoarea albastru. Până în preajma celui de-al doilea război, mediile rurale româneşti din Ungaria şi-au păstrat preferinţa pentru această culoare.

O mărturie – răspuns, ca reacţie la constatările sociografului maghiar cu privire la stridenţa albastră a caselor ţăranilor români, se găseşte în volumul de amintiri al unui chitighăzean, Gheorghe Santău (Santău, 2001, 113), care avea 14 ani la apariţia primei ediţii a volumului *Colţul Viforului* (în 1937) şi îşi aminteşte de furtuna contradictorie pe care a provocat-o acesta în toiul procesului de alunecare spre dreapta a politicii Ungariei: *„Se poate că pentru un străin au însemnat pe atunci prea izbitoare, ţipătoare, culorile caselor din sat. Dar noi am fost obişnuiţi ca pereţii caselor, mai ales la stradă, să fie vopsiţi în albastru, ceea ce la noi se spune* alboiet, *şi înseamnă albastru închis (...). La noi, albastrul deschis e* vânăt. *Pe atunci n-am ştiut, doar am simţit că această culoare este un simbol al românismului. Mi s-a întâmplat un caz ciudat pe această temă. Eram elev la şcoala civilă din Aletea, şi la ora de lucru manual tema ne-a fost cioplirea unui băţ cu motive pe placul nostru. La sfârşitul orei, profesorul ne-a îndemnat să ducem acasă lucrul făcut şi în ora viitoare să-l prezentăm vopsit. Timp de o săptămână am fost în dilemă, ce culoare să-i dau. (...) Bine-nţeles, am decis pentru albastru. Şi înaintea orei de lucru manual ne-am pregătit pe bancă băţurile colorate.*

Atunci mi s-a întâmplat că cel mai bun prieten din clasă mi-a zis cu ochii scânteietori de ură (...): Am ştiut, am fost convins că vei alege albastrul! Nu a spus mai mult. Nici eu nu i-am răspuns. Am tăcut. Prin gând, în sinea mea, mi-a trecut doar atât: te scandalizezi că sunt român, dacă nu aş fi român nici n-ai fi observat că am colorat bățul în albastru. (...) Eşti un renegat, fiindcă nici tu nu eşti ungur de origine (anterior avea nume slovac, pe care familia lui l-a ungurizat nu cu mult înainte)... Am rămas prieteni, dar prietenia aceasta nu a mai fost atât de senină ca înainte".

Sociograful Féja Géza consideră că românii care au rămas în Ungaria – ca şi germanii – şi-au păstrat relaţiile atavice cu naţiunea-mamă de dincolo de frontieră. Nu acelaşi clişeu îl formulează în cazul slovacilor, al căror grup etnic e privit ca mult mai bine integrat în naţiunea maghiară, dat fiind faptul că slovacii nu au putut fi puşi în legătură cu o formă statală modernă de-sine-stătătoare, ca românii de după 1859: *„La cei aparţinând minorităţii slovace, am simţit intenţia unui ataşament instinctual, am reuşit să fac să răsune în ei strune umane ce depăşeau sentimentele segregaţioniste. Însă preotul român, învăţătorul român, proprietarul român sunt suspicioşi, tăinuitori, plini de neîncredere şi surzi faţă de gândurile noastre sincere pentru popoarele şi culturile din bazinul Dunării. Să fie din cauza faptului că naţiunea română e încă prea tânără?"*

Féja presupune legături culturale strânse între românii din Ungaria şi România, atât prin instituţiile de cult cât şi prin învăţământul public, însă Gheorghe Santău e consternat de afirmaţia conform căreia elevii români au avut la dispoziţie manuale româneşti: *„...între cele două războaie mondiale, învăţământ românesc în Chitighaz n-a existat, astfel nici nu am primit manuale din România. Tatăl meu, născut în anul 1901, încă a urmat şcoală română în sat, bineînţeles şcoală confesională ortodoxă. Terminând 6 clase primare prin anii 1930-35, în timpul meu nu a fost şcoală românească în sat. Abia într-un singur an şcolar am avut ocazia să particip, săptămânal o dată, la o oră de limba română, ţinută de soţia unui preot ortodox. În cadrul acestor ocupaţii, rare şi scurte, după dictare am încercat să ne însuşim fărâme din limba literară română. Manuale româneşti nu am avut. Eu nici nu am văzut."* (Santău, 2001, 114).

În ceea ce priveşte rolul bisericii ortodoxe în păstrarea identităţii româneşti în Ungaria, acesta s-a diminuat considerabil în condiţiile politice de după război, fapt care a dus la accelerarea procesului de asimilare etnică şi lingvistică.

În plus, spre sfârşitul secolului al XIX-lea, o parte importantă a românilor din Chitighaz a adoptat cultul neoprotestant baptist. Momentul în care baptismul pătrunde printre chitighăzeni este fixat în iarna anului 1891, când: *„Gheorghe Şimonca o adus de la Curtici o biblie şi cetind din ea, chema mai pe mulţi oameni să asculte, iar luni după Rusalii în anul 1893 s-au dus la Curtici la adunare şi din acea zi au început a predica acea religie, pocăinţa."* (Cioca, 1993, 11). În jurul anului 1930, comunitatea baptistă din Chitighaz număra în jur de 300 de membri botezaţi şi mai multe sute de simpatizanţi, unguri şi români[5]. După război, timp de mai multe decenii au existat legăturile strânse – subversive, în mentalitatea politică a timpului – cu comunităţile baptiste româneşti din Câmpia Aradului. În acest fel, chitighăzenii baptişti au împrumutat un cod lingvistic special, format în condiţii de grup religios închis, cu calcuri după engleza americană, limba „oficială" a baptismului. Pe de altă parte, sub influenţa noului cult, chitighăzenii baptişti au fost determinaţi să renunţe la obiceiurile tradiţionale ale vieţii de familie, mai ales în cadrul manifestărilor cu caracter social (botez, nuntă, înmormântare).

În ultimii ani, după legalizarea *de facto* a practicării cultului baptist, asimilarea lingvistică s-a accentuat şi în adunarea baptistă din Chitighaz, *serviciul divin* se desfăşoară în general în limba maghiară.

În evoluţia principiului etnic în mentalitatea grupurilor umane nu se pot întemeia prognoze, meandrele legilor profunde care le guvernează scapă oricărui pronostic. Studiul *in vitro* al acestor legi produce confuzii, iar confuziile nu fac altceva decât să menţină etichetate ca „ştiinţifice", clişee ale imaginarului: *„mărginiţi la o singură cultură, nu suntem numai orbi la*

culturile altora, ci şi miopi când e vorba despre a noastră! Experienţa alterităţii (şi elaborarea acestei experienţe) ne face să vedem ceea ce nici nu ne-am fi putut imagina. (...) Cu toţii suntem tributari unor convenţii ale epocii noastre, ale culturii noastre şi ale mediului nostru social." (Laplatine, 2000, 40).

1. sithih = pământ alcalin, neroditor.
2. Fiul stăpânului.
3. Aici cu sensul de dorobanţ.
4. Vezi la Anexe traducerea *Chitighaz – sat românesc.*
5. În 1920, populaţia localităţii era de 4661 de locuitori, dintre care 3134 erau români (Csobai, 1996)

Bibliografie

Ardelean Iosif-Ioan
1893 : *Monographia comunii Chitighaz*, Tiparul Tipografiei Diecesane, Arad.
Berényi Maria
1995 : *Istoria Fundaţiei Gojdu (1870-1952)*, Budapesta
Borbély Ana
1993 : *Supranume româneşti din Chitighaz*, în *Din tradiţiile populare ale românilor din Ungaria*. Publicaţie a Asociaţiei Maghiare de etnografie, 8, Budapest, p. 50-85.
1997 : *Cercetări asupra graiurilor româneşti din Ungaria (Chitighaz, Micherechi, Otlaca-Pustă)*, Editura Tankönyvkiadó, u dapest
2000 : *Bilingvismul*, în *Simpozion, Comunicările celui de-al IX-lea Simpozion al Cercetătorilor Români din Ungaria*, Giula, p. 126-137.
Borsi-Kálmán Béla
1999 : *Románok magyar szemmel (Românii în ochii maghiarilor)*, în *A békétlenség stádiumai Fejezetek a magyar-román kapcsolatok történetéből (Stadiile neîmpăcării Capitole din istoria relaţiilor maghiaro-române)*, Osiris, Budapest, p. 193-201.
Borza Lucia
1984 : *Boli, credinţe şi superstiţii. Mărturisiri din Chitighaz*, în *Izvorul. Publicaţie a Uniunii Demacratice a Românilor din Ungaria*, 1/1984, Giula, p. 10-19.
1988 : *Jerebetu (Din folclorul chitighăzean)*, *Publicaţie a Uniunii Democratice a Românilor din Ungaria*, Tankönyvkiadó, Budapesta.
Bromlej J.V
1976 : *Etnosz és néprajz (Etnos şi etnografie)*, traducere din limba rusă F. Nagy Géza, Gondolat, Budapest
Budiş Monica
1998 : *Microcosmosul gospodăresc. Practici magice şi religioase de apărare*, Editura Paideia, Bucureşti.
Burguiére Andre
1979 : *Histoire d'une histoire: naissance des „Annales"*, în *Annales E.S.C.*, nr. 5, p. 1347-1359
Cernovodeanu Paul – Binder Paul
1993 : *Cavalerii Apocalipsului. Calamităţile naturale din trecutul României (până la 1800)*. Silex – Casa de Editură, Presă şi Impresariat S.R.L., Bucureşti.
Cioca Ştefan
1993 : *Biserica Baptistă din Chitighaz 1891-1993*, Budapesta
Chlebniczki János *(redactor)*

1996 : *Csabai olvasókönyv (Lecturi despre Ciaba)*, publicaţie a *Institutului de Cercetări al Slovacilor din Ungaria,* Békéscsaba.

Cociu Mircea

1993 : *Spaţiul istoric şi etnic românesc,* (reeditare a ediţiei 1942), ediţie îngrijită şi adăugită de Mircea Cociu, Editura Militară, Bucureşti.

Copans Jean

1999 : *Introducere în etnologie şi antropologie*, traducere de Elisabeta Stănciulescu şi Ionela Ciobănaşu, Editura Polirom, Iaşi.

Csobai Elena

1993 : *Personalităţi marcante. Iosif Ioan Ardelean (1849-1920),* în *Chitighaz. Pagini istorico-culturale*, Budapesta, p.121-123.

1996 : *Istoricul românilor din Ungaria de azi,* Giula.

Datcu Iordan

1998: *Dicţionarul etnologilor români,* I-II, Editura Saeculum I.O., Bucureşti

Den Hollander (Dr. A. N. J.)

1980 : *Az Alföld települései és lakói (Localităţi şi locuitori ai Câmpiei Maghiare)*, Editura pentru Agricultură, Budapest.

Dienes István

1998 : *A honfoglaló magyarok (Descălecatul ungurilor),* Editura Kriterion, Bucureşti.

Engel Pál – Makk Ferenc (redactori)

1994 : *Korai Magyar Történeti Lexikon (Lexicon maghiar de istorie timpurie),* Akadémiai Kiadó, Budapest.

Féja Géza

1980 : *Viharsarok (Colţul Viforului)*, ediţia a III-a, (prima ediţie a apărut în 1937), Szépirodalmi Könyvkiadó, Budapest.

Fényes Elek

1851 : *Magyarország geográphiai szótára (Dicţionarul geografic al Ungariei)* , Pest.

Fried István

1989 : *Magyarország nemzetiségei a korai magyar folklór gondolkodásában (Naţionalităţile din Ungaria în contextul începuturilor folcloristicii maghiare)*, în *Ethnographia, A Magyar Néprajzi Társaság Folyóirata (Revista Societăţii Maghiare de Folclor)*, nr. 4-5, p. 155-176.

Gaál Jenő

1898 : *Arad Vármegye és Arad Szabad Királyi Város Közgazdasági, Közigazgatási és Közművelődési állapotának leírása (Descrierea economică, administrativă şi culturală a Comitatului Arad şi a oraşului Arad)*, Arad.

Gergely András

1993 : *Istoria Ungariei, Traducere de Hermann Gusztáv Mihály, revăzută de Gelu Păteanu,* Odorheiu Secuiec.

Girardet Raoul

1986 : *Mythes et mythologies politiques*, Ed. du Seuil, Paris.

Glatz Ferenc *(preşedintele Academiei Maghiare)*

1990 : *Mire jó az oral history?(La ce e bună oral history?)*, în *Történetírás korszakváltásban (Istoriografia la schimbarea de epoci)*, Gondolat, Budapest, p. 139-146.

1995 : (redactor) *A magyarok krónikája (Cronica maghiarilor)*, Officina Nova, Budapest.

Gusti Dimitrie

1968 : *Sociologia monografică, ştiinţă a realităţii sociale* /1934/, în *Opere,* vol I, Editura Academiei Republicii Socialiste România, Bucureşti, p. 321.

Györffi István

1983 : *Alföldi népélet (Viaţa poporului din Câmpie)*, Gondolat, Budapest.

Háan Lajos

1870 : *Békésvármegye hajdana (Trecutul Comitatului Bichiş)*, Pest
Hanák Péter
1988 : *A másokról alkotott kép Polgárosodás és etnikai előítéletek a magyar társodalomban a 19. Század második felében (Imaginea despre ceilalţi Civizare şi prejudecăţi etnice în a doua jumătate a secolului al XIX-lea)*, în *A Kert és a Műhely (Grădina şi Atelierul)*, Gondolat, Budapest, p. 81-111.
Köpeczi Béla
1995 : *Nemzetképkutatás és a XIX. századi román irodalom magyarságképe (Cercetarea imaginii naţionale şi imaginea ungurimii în literatura română a secolului al XIX-lea)* Akadémiai Kiadó, Budapest.
Laplatine François
2000 : *Descrierea etnografică*, traducere din limba franceză de Elisabeta Stănciulescu şi Gina Grosu, Editura Polirom, Iaşi.
Malinowski Bronislaw
1993 : *Les Argonautes du Pacifique Occidental*, Tel/Gallimard, Paris.
Misaroş Teodor
1990 : *Din istoria comunităţilor Bisericeşti Ortodoxe din R. Ungaria*, Tankönyvkiadó, Budapest.
Mitu Ildikó Melinda – Mitu Sorin
1996 : *Românii văzuţi de maghiari – geneza unei imagini etnice moderne*, în *Identitate şi alteritate. Studii de imagologie*, Editura Banatica, Reşiţa.
Mitu Sorin
1997 : *Geneza identităţii naţionale la românii ardeleni*, Editura Humanitas, Bucureşti.
Nicoară Simona – Nicoară Toader
1996 : *Mentalităţi colective şi imaginar social. Istoria şi noile paradigme ale cunoaşterii*, Presa Universitară Clujeană / Mesagerul, Cluj-Napoca.
Nicoară Toader
2001 : *Transilvania la începuturile timpurilor moderne (1680-1800). Societate rurală şi mentalităţi colective*, Editura Dacia, Cluj-Napoca.
Olteanu Florea
1999 : *Românii din Giula în secolul al XIX-lea*, Giula.
Petruşan Gheorghe
1994 : *În căutarea identităţii noastre*, Gyula.
2001 : *Vázlat a magyarországi románokról (O schiţă despre românii din Ungaria)*, în *Studia Universitatis Babeş-Bolyai, Philologia*, XLVI, 1-2, Cluj, p. 179-214.
Petrusán György – Martyin Emília – Kozma Mihály
1999 : *A magyarországi románok (Românii din Ungaria)*, Press Publica, Útmutató Kiadó, Budapest.
Pusztainé Madar Ilona
1983 : *Uradalmi cselédek Békés mégyében (Argaţii din judeţul Bichiş)*, Békéscsaba
***Révai Nagy Lexikona* (CD-ROM)**
1912 : *Az Ismeretek Enciklopédiája (Enciclopedie de Cunoştinţe)*, Révai Testvérek Irodalmi Intézet Rézvénytársaság (Institutul Literar Societatea pe Acţiuni Fraţii Révai), Budapest.
Romsics Ignác
2001 : *A történetírás és a történelem Az objektivitás mítosza és a mitizálás elfogadhatlansága (Scrierea istoriei şi istoria Mitul obiectivităţii şi neacceptarea mitizării)*, în *Rubicon Történelmi folyóirat (Rubicon revistă de istorie)*, 2001/10 – 2002/1, p.4-8.
Santău Gheorghe
2001 : *Amintiri...*, Editura NOI, Giula.
Scorpan Costin

1997 : *Istoria României. Enciclopedie,* Editura Nemira, Bucureşti.
Sinka István
1943 : *A fekete bojtár vallomásai (Mărturisirile ciobănaşului negru)*, Budapest.
Somogyi Gyula
1912 : *Arad Vármegye és Arad Szab. Kir. Város Néprajzi Leírasa (Descrierea etnografică a Comitatului şi a oraşului Arad)*, Arad

Román „szabadságok" a középkori Magyarországon[1]

Prof. Dr. Miskolczy Ambrus
ELTE Román Filológiai Intézet
Budapest

Előszó

Immár közhely az, hogy a magyar és román együttélésnek sajátossága és fontossága összetettségében rejlik; abban, hogy földrajzilag, társadalmilag oly egymásba ékelten éltünk és élünk. A történelmi emlékezetnek pedig talán egyetlen más nép viszonyában sincs ilyen rendkívüli meghatározó ereje, pontosabban nem ilyen erős a történelem jelenléte. Mindez figyelmeztetés, hogy milyen „jól" lehet a történelemmel manipulálni, hangulatot teremteni, uszítani és olykor megpróbálni oldani a feszültségeket, ugyanakkor a szellemi együttműködés lehetőségeit is keresni, élni velük. Miután kialakult a modern nemzetpolitika, rövidtávú érdek és öröknek vélt értékek jegyében, hol örök antagonizmusról, hol nagyszerű közös harcokról és csodálatos békés együttélésről esik szó mindegyre, természetesen ilyenkor az ellenségeskedésért bűnbaknak téve meg valamely társadalmi vagy politikai csoportot, jobbik esetben eszmét, hogy imigyen rontsuk munkánk hitelét. Hiszen ilyenkor szokott az olvasó magántörténelme és az előadott köztörténet feloldhatatlan ellentmondásba kerülni. Persze ahány olvasó annyi magántörténelem, bár ezek a magántörténelmek, ha valaki nem tudja tapasztalatait – úgymond – feldolgozni, az eleve sémákra épülő köztörténet készen kapott elemeihez kapcsolódnak — tapasztalat, vérmérséklet, műveltség és ihlet szerint.

Három nagy – természetesen nem egyformán nagy – írónk szolgáljon példával. Az első világháborúban is harcoló Erdélyi József megtagadta az új Romániával való azonosulást, viszont úgy érezte, román apja és magyar anyja ellentétei feszülnek benne, ezt a feszültséget olykor patologikus antiszemitizmusban oldja fel, méghozzá Petőfi „egyszerűségét" mímelő versben, ám Petőfi szellemével homlokegyenest ellenkezve. Szabó Dezső, aki nem harcolt, de annál harsányabban lett a magyar fajkultusz ideológusa, Koppány pogányságát és a reformáció – ennek egyébként teljességgel ellentmondó – hagyományait ötvözve, időnként kijelentette, hogy miután elege van a magyar kisszerűségből, Romániába költözik, megtérve az ősi, anyai fajtához. Egyébként Hunyad megyében csodálta a református templomban az ősi magyar arcokat, nem tudva, hogy Hunyadon azért, mert „magyar törvénynek" tartották a reformációt, törzsökös románok is követték ezen vallást, így akiket magyarnak hitt, részben románok voltak. József Attila – aki úgy vallott: „Anyám kun volt, az apám félig székely, / félig román, vagy tán egészen az" – arra példa, hogy a zseni társadalmi és nemzeti előítéleteken felülemelkedve, miként tudja megragadni a múlt megjelenítésének valóságos történelmi folyamatokra alapozott lehetőségét, nem haszonleső alkalmi programot, hanem –önmagunkkal és másokkal – harmonikusabb együttélést célzó életszemléletet kínálva:

A világ vagyok – minden, ami volt, van:
a sok nemzedék, mely egymásra tör.
A honfoglalók győznek velem holtan

s a meghódoltak kínja meggyötör.
Árpád és Zalán, Werbőczi és Dózsa –
török, tatár, tót, román kavarog

e szívben, mely e múltnak adósa
szelíd jövővel – mai magyarok!

...Én dolgozni akarok. Elegendő
harc, hogy a múltat be kell vallani.
A Dunának, mely múlt, jelen, jövendő,
egymást ölelik lágy hullámai.
A harcot, amelyet őseink vívtak,
békévé oldja az emlékezés
s rendezni vége közös dolgainkat,
ez a mi munkánk; és nem is kevés.

Valljuk meg, kicsit elkoptattuk már ezt a programot, bár a feladat – változó helyzetekben eltérő méreteket öltő – nagysága és az egyes ember – rontó vagy javító célzatú – erőfeszítéseinek parányisága még időszerűvé teszi. A nagy követelményt Bartók Bélát mondatta ki, a *Cantata profana* szarvassá vált fiaival:

„Csak tiszta forrásból"

Csakhogy a történelem forrása nem tiszta. Eltűnt a Gondviselés. Történelmünk nem üdvtörténet, nincs törvényszerű fejlődés és történelmi szükségszerűség. Végtelenül egyedül vagyunk, ám „egy csónakban". Ez azonban nem lehet a kadálya, hogy megpróbáljuk jobban látni, hiszen azt, amit a tudomány eszközeivel feltárható és rekonstruálható valóságnak nevezhetünk szebb, jobb és érdekesebb, mint a vallást pótló készen kapott – pozitív vagy negatív – üdvtörténeti sémák. Lehet, nehezen ismerünk mítoszainkra, dogmává váló tanainkra, de nem is ez a cél, hanem az, hogy önmagunkra ismerjünk. Az önismeret az együttélés megismerése is egyben, és ez még hosszas és talán fájdalmas folyamat. A kiváló régész és történetíró Radu Popa 1991-ben egyik magyar-román történésztalálkozó nyomán okkal hangsúlyozta: „A magyar és a román etnikum közötti érintkezés nem egyszerre történt, hanem időben és térben más-más síkon, koordinátákban, de mindenekelőtt – és ez a lényeg – ezt a kérdést *csakis jóhiszemű kutatókkal szabad vizsgáltatni*, akik mentesek minden ideológiai és politikai befolyásolás alól, mert csakis akkor óvhatjuk meg a közvéleményt, de a történészeket is az úgynevezett »történelmi igazságok« terrorjától."[2]

Ezek a történelmi igazságok ma jobbára nacionalista dogmák. Hordozóik a másik fél történelmét egyszerűen a sajátjuk ellen irányuló összeesküvésnek vélik, és ami szomorú, még hivatásos történészek is Grimm-mesékbe illő jeleneteket komponálnak, például olyasmit, hogy a magyarok 1848-ban románokat vittek máglyára,[3] a reformáció alatt pedig karóba húztak románokat,[4] különböző áldozatok számával dobálózva, számháborút folytatnak, kapcsolódva ahhoz a propagandához, mely a román nép holokausztját bizonygatja. Nem tudnak és nem is akarnak kilépni az üdvtörténeti sémákból. Tiszta nemzeti történelmet próbálnak konstruálni. Márpedig: „Nincs szigorúan nemzeti történelem, és a románoké még kevésbé az, mint a többieké" – hangsúlyozta a máig legnagyobb román történetíró, Nicolae Iorga,[5] aki 1915-ben már a teljes román nemzeti egység megvalósításának lehetőségével számolva és azt sugallva, írta meg az egykori történeti Magyarországon élő románok összefoglaló történetét. Azóta sem írtak Romániában hasonlót. Éppen olyan egyedülálló mű maradt, mint Makkai László 1948-ban kiadott *Magyar-román közös múlt* című műve, amely a két nép történetének összefonódását mutatta be, oly módon, hogy a nacionalista kizárólagosság és a kommunista totalitarizmus tollnokai egyaránt kiközösítették, már azért is, mert a mű a határok légiesítésének eszménye jegyében született, a történeti tudatot gyötrő kérdések tisztázására az őszinte beszéd

igényével,és ilyesmire hosszú ideig nem volt szükség. Annál többet ígér a mai román történetírásban oly csodálatosan kibontakozó mítosz-kritika, mely nálunk is termékenyíthetően hathat. De miközben a historiográfiai táj magaslataiban gyönyörködünk, nem árt olykor a lábunk elé nézni és figyelni, hogy mibe lépünk.

*

Ezen historiográfiai előzmények nyomán kedves kötelességemnek teszek eleget, amikor felidézem azt, hogy hajdani tanárom Arató Endre az általa alapított Kelet-Európai és Nemzetiségi Kutatócsoport vezetőjeként vetette fel több mint 25 éve, Makkai Lászlóval ennél nagyobb terjedelemben írjunk összefoglalót a magyarországi románok történetéről. A háromkötetes *Erdély története* munkálatai mögött azonban háttérbe szorult az ötlet, amiből nem lett csak egy szinopszis. Munkájuk, szemléletük és mindenekelőtt az *Erdély története* nem egy tanulsága óhatatlanul beépült a jelen dolgozatba, hiszen magyar és román történetírók legjobb hagyományaihoz próbáltam magam tartani, amikor azt szerettem volna érzékeltetni, hogy bármely nép vagy történeti táj múltja egyben az együttélés története is, más népekkel való együttélésé és egyben saját történelmével való együttélésé is.

Weöres Sándor – keserű történelmi tapasztalatok nyomán kiérlelt – intése erre is figyelmeztet:

„Amelyik nemzet fölényben akar lenni más nemzetek fölött: hóhérrá, vagy bohóccá válik.

Nemzetük életét elmocsarasítják, kik nemzetük valódi vagy vélt erényeit hangoztatják s a kíméletlen bírálatot tűrni nem akarják.

A legnagyobb csapás, ami egy népet érhet, ha egyoldalú irányítással az ítélőképességét tönkreteszik. Az ilyen nép elzüllik és mennél vásáribb kalandor nyúl érte, annál könnyebben odadobja magát. Nincs az a kívülről jövő veszedelem, végigdúlás, évezredes elnyomás, mely ezzel fölérne.[6]

Nincs is nemzeti történelem, amely ne szólna egy másik nemzeti történelemről. És ne szólna a szabadságról, a középkorban: a szabadságokról.

1. A román nép kialakulása

A román nép – mint bármely más nép – kialakulása a nagy vitás történeti kérdések közé tartozik. Azt ma már mindenki elfogadja, hogy a román neolatin nyelv. A XIX. század elején a szerbek vitatták ezt, mert Magyarországon a görögkeleti ortodoxok a karlócai szerb érsek fenhatósága alá tartoztak, és nem akarták, hogy a románok kiváljanak a szerb vezetésű egyházi szervezetből. A XIX. század második felében az borzolta a kedélyeket, hogy egyik román nyelvész, Alexandru Cihac 1870-ben kiadott etimológiai szótárában a szláv szavak magas arányára hívta fel a figyelmet, mintegy 40 %-ra becsülve ezek arányát, szemben a latin szavak 20%-os arányára. (Emellett 20-20 %-ra tette a török, valamint a magyar és görög eredetű szavak arányát.) Csakhogy – mint erre Bogdan Petriceicu Hasdeu felhívta a figyelmet – Cihac nem vette tekintetbe a latin eredetű szavak beszédben és írásban való előfordulásának jóval nagyobb gyakoriságát. (Hasdeu a szavak forgalmának elméletében éppen azt hangsúlyozta, hogy a nyelv jellegét éppen az egyes szavak előfordulásának gyakorisága határozza meg.)

A román nyelv és kultúra szláv kötődéseit 1945 után természetesen messzemenően eltúlozták. A Szovjetunióhoz került Besszarábia román lakosságának szláv jellegét hangsúlyozták, és az 1950-es években még Romániában is a szlávot a román nyelv adstratumává, mellékrétegévé próbálták emelni. A román nyelv olyan népi latin, amelyet erős külső, mindenekelőtt szláv hatások értek. Ezen hatások nyomán a VIII-IX. században alakult ki a román nyelv. A Dunától északra élők *rumânnak* nevezték magukat, a balkániak zöme, a macedorománok pedig *arumânnak*, majd *armânnak*.[7] A környező idegen világ nem ezzel a kifejezéssel élt. A román szó német megfelelője: Walach, innen: a szláv voloh, és a görög blah. A szó a kelta Volca szóra megy vissza, amely azt a kelta népességcsoportot jelölte, amely maga is átvette a latin nyelvet. A szláv voloh-ból született a magyar oláh szavunk, és a voloh többes

számából az olasz. A román nép és nyelv neve az egyetlen a neolatin világban, amely a római nevet tovább élteti. Heltai Gáspár 1575-i *Magyar Krónikája* szerint mielőtt a szkitáktól (magyarosan szittyáktól) származtatott hunok, kiket – az általánosan elfogadott politikai mítosznak megfelelően – magyaroknak hitt, „magoknak foglalták az Erdélyországot, azelőtt rómaiak laktanak az országban, kiktől megmaradtanak az oláhok az erdőkben és havasokban, kiket mostan is románusoknak neveznek".

A nagy vitakérdés, ha nem érjük be naiv eredetmítoszokkal: hol is volt a román őshaza? Hol és miként alakult ki a román nép?

Három tudományos elmélet alakult ki a XVIII. századtól folyamatosan. Az első a ma hivatalosnak számító ún. dákó-román (másképpen: dák-római) kontinuitás tana. Eszerint a románok a mai Románia területén élő dák és római népesség leszármazottja. Trajanus római császár ugyanis 105-106-ban foglalta el Dacia nyugati tartományait, a Erdély egy részét, a Bánságot és Olténiát. Ez a Római Birodalom tartománya lett, Dacia Trajana néven. 270 körül azonban feladták, és a gótok foglalták el. A római civilizáció eltűnt, ám a megszálló rómaiak nyelvét átvevő dákok visszavonultak a hegyvidékre és túlélték a népvándorlás hullámait. Az immigráció, azaz bevándorlás elmélete szerint a mai Románia területén élő románok ősei a Balkánról jöttek. A kettő között valamiféle kompromisszumot próbál létrehozni az admigráció, a hozzávándorlás elmélete. Eszerint Erdélyben latinul beszélő népmagvak maradtak fenn, és ezeket erősítették a dél felől jövők hullámai. Miután a kontinuitás mellett felhozott régészeti leletek bizonytalanok, és nem lévén olyan történeti elbeszélő forrás, amely erdélyi román őslakosság ellen vagy mellett szólna, mindhárom elmélet a nyelvészeti érvek és ellenérvek mellett, logikai konstrukciókra és axiomatikus meggyőződésre épül.

Méginkább „hitkérdés" jellege van a purista tanoknak. Ezeknek két változatát ismerjük. Az első a tiszta római származást vallotta. Az erdélyi román felvilágosodás nagy alakjai dolgozták ki, azt hangoztatva, hogy a diadalas rómaiak nem alacsonyodtak le a legyőzött dákokhoz, ezeket részben elűzték, részben kiirtották, és különben sem lett volna elég a római uralom ahhoz, hogy a dákok nyelvüket felcseréljék a népi latinra, azaz román nyelvre. A tiszta dák származás dogmája a XX. század elején született, aztán a Ceaulescu-korszak karolta fel az időközben milliomossá lett egyik hajdani vasgárdista – I. C. Drăgan – támogatásával. A baloldali és a jobboldali totalitarizmus furcsa nászának eredményeként trakológiai intézet is alakult, de elfújta a furcsa forradalom.

A mai politológiai irányultságú keleti és nyugati történetírásban makacsul él az a tudatlanságban is gyökerező tévhit, hogy a dákó-román kontinuitást csak magyar történészek nem ismerik el.

Középkori és újkori előzmények nyomán az 1870-es években jelent meg Robert Roesler azon könyve, amely a mába nyúló vita nyitánya. A gráci nyelvész professzor műve olyan kihívást jelent, hogy eddig nem adták ki románul, neve szitokszó Romániában. Szerinte 150 esztendő nem lehetett elégséges ahhoz, hogy a dákok átvegyék a hódító – egyébként is vegyes etnikumú – rómaiak nyelvét, annál is inkább, mert a le nem igázott szabad dákok állandóan be-betörtek a római provinciába, itt élő testvéreik segítségére számítva. A római uralom pedig utolsó félévszázadában már nehezen állt ellen a népvándorlás első nagy népe, a gótok nyomásának. A balkáni eredet mellett szól az, hogy a román és az albán nyelvben egész sor, (mint tudjuk mintegy 60) közös szó található, amelyek szoros együttélésre utalnak, a hagyományos pásztoréletformára. A román nyelv valamennyi tájszólásában ugyanazon szláv nyelvi hatás mutatható ki, ami arra utal, hogy a macedóniai és máramarosi románok ősei együtt éltek. A román helynevek nem közvetlenül a latinból kerültek a román nyelvbe, hanem szláv és magyar közvetítéssel. Roesler külön kiemelte, hogy a bizánci krónikák és oklevelek beszámolnak a balkáni románok IX-XII. századi szerepéről, majd a XIII. század elején bukkannak csak fel a magyar királyi oklevelekben, és ez szerinte arra utal, hogy most indult meg a nagyobb mérvű betelepedés. A balkáni, elsősorban pásztorkodásból élő románság a IX.

században felemelkedő bolgár cárság jelentős népe volt, miután azonban 1020 Bizánc újra a Dunáig terjesztette ki határait, a románok a bizánci hadsereg számottevő erőit alkották, olykor fel-fellázadva az adóprés ellen, majd alapvető szerepet játszottak abban, hogy az oly brutálisan felszámolt bolgár cárságot visszaállítsák. Valószínű, hogy románok voltak a nemsokára hanyatlásnak induló régi-új bolgár állam elsői uralkodói, Péter, Ászán és János, akiknek leszármazottai az Asszanidák már nyelvileg is bolgárok lettek. Roesler megtermékenyítette a román tudományt is, hiszen a szerteágazó fejleményekre magyarázatot kellett találni.

A román történetírás sokszínűsége lenyügöző. Volt, aki máig is példát mutató harciassággal vonultat fel a dákoromán kontinuitás melletti érveket, mint az első nagy román történetíró A. D. Xenopol. Hasdeu, az óriási nyelvtudású polihisztor a közös albán-román szavakat trák szubsztrátummal, mindkét népbe beolvadt népi alapréteggel, annak nyelvi hatásával magyarázta, a *doina* szót hozva fel példának, hogy az már „megdönti Roeslert". (A szó egyébként szláv eredetű és a magyar *dana* szavunk alapja.) És miután Roesler arra is felhívta a figyelmet, hogy a román nyelvben nem találni gót eredetű szavakat, márpedig ezeknek lennie kellene, ha a III-IV. században a Kárpát-Duna-medencét benépesítő gótok ott a románok őseivel találkoztak volna, Hasdeu a román őshazát Hátszeg és még inkább a Kárpátok déli lejtőin helyezte el, hangsúlyozván, hogy oda nem jutottak el a gótok, tehát nem is érintkezhettek szorosabban. A nagy pozitivista román történészek I. Bogdán és D. Onciul az admigrációra hajlottak. Radu Rosetti szerint a szlávok hozták magukkal a Kárpátok vidékére a románokat, mint alárendelt népességet. N. Iorga a térség latinizálását úgy akarta hihetővé tenni, hogy feltételezte, római telepesek még a fegyveres hódítás, azaz 105-106 előtt benépesítették Erdélyt. Igazán komoly tudományos eredmények a két világháború között születtek, méghozzá Alexandru Philippide, jászvásári professzor monumentális kétkötetes monográfiája: „A románok eredete" az 1920-as években. Eszerint a románok két nagy hullámban foglalták el mai hazájukat, valamiféle helycserét bonyolítva le a szlávokkal. Az első hullám a mai Havaselvét és Erdély déli részeit borította el, a második Bánság, Észak-Erdély és Moldva betelepülését eredményezte. Philippide nyelvi tényekkel érvelt. A két nagy szubdialektus egy-egy hullám hatósugarát jelzi. A román nép hatalmas konglomerátum, amely életerejét beolvasztó képességével bizonyította. Ez azonban nem volt elég, hogy egyik kollegája, a bukaresti Ovid Densusianu, aki maga is úgy látta, hogy a román nép zöme a Dunától délre fekvő területeken élt, ne nevezze „roesleriánus"-nak, bár Philippide kifejezetten hangsúlyozta, hogy Roeslertől eltérően úgy látja, a románok a XII. század végére már mindenütt megtelepedtek mai hazájukban. A kolozsvári Sextil Puşcariu 1927-ben még a hullám elméletnek alapos elemzését ígérte, hangsúlyozva, hogy a kérdés „örökké nyitott", de aztán egy évtized múltán már Philippide munkásságának említése nélkül fejtette ki nézeteit, amelyek az admigrációs elméletek sorába illenek. Az erdélyi professzor reménytelen vállalkozásnak tartotta azt, hogy megtalálják a román nép őshazáját, bölcsőjét, mert – mint fejtegette - hatalmas területeket bejáró pásztornép lévén hatalmas Dél-Görögországtól az északi Kárpátokig terjedő területeken alakult ki, nyelvi egysége mozgékonyságának köszönhető, a magyar helynevek, a folyó nevekben élő (Olt, Maros) magyar nyelvi hatás a magyar királyság nyomásának tudható be.

Az 1940-es évek nem kedveztek a kérdés tudományos vitatásának. 1957-ben a vulgármarxizmus mostoha körülményei között még felvillant ennek lehetősége. Két kiváló román nyelvész, Alexandru Rosetti és Emil Petrovici egy-egy tanulmányban fejtette ki a hagyományos dák-román kontinuitás elmélet tarthatatlanságát, Philippidéhez hasonlóan a XII. század végére téve a románok – századokon át tartó – megtelepedését. A bizalmas vitán azonban a történészek logikai érveikre hivatkozva, a nacionalista álláspontot érvényesítették, hogy aztán a nyelészek is ezt képviseljék. Hajdan a vasgárdista sajtó még felpanaszolta, hogy a román filológusok nem hisznek a dákó-román kontinuitásban. A kommunista hatalom orvosolta a panaszt. A dákó-román kontinuitás szekularizált vallássá emelkedett – a nacionálkommunizmus szolgálatában. A propagandagépezet elhitette, hogy a szovjet és magyar

veszély elhárítását legitimálja, miközben nemcsak a romániai magyarság marginalizálását igazolták v ele, h anem a z egész diktatúrát. A dák harcos a kommunista ember prototípusává emelkedett, miután már korábban a szélsőséges fasiszta legionárius mozgalom is eszményként állította maga elé. A törzsökösség, a polgári nemzetté válás ideológiájának eleme éppen a polgári nemzet lényege: az emberi szabadság kiteljesítése ellen fordult. A „ki volt előbb" kérdése ma is beárnyékolja a historiográfiai tájat. Azok, akik magyar-román perpatvarrá egyszerűsítik a román nép kialakulása körüli vitákat, éppen azt akadályozzák, hogy a román szellemi élet visszataláljon az éltető pluralizmus valóságához.

De mi történt a valóságos tájon? Milyen irányt vett a román történelem a Kárpát-medencében, ahol a magyar királyság határai a XII század végére elérték a Kárpátok gerincét és azon is túl terjeszkedni kezdett?

2. A románok jogi és társadalmi helyzete a magyar királyságban

A korai középkor nagy fejleménye térségünkben a nyugati feudalizmus világába integrálódó magyar királyság kialakulása. Ez az állam etnikailag toleráns volt. Első királya, Szent István „jövevények és vendégek" befogadására intette fiát: „Mert az egy nyelvű és szokású ország gyenge és esendő." Ez az apostoli királyság a kereszténység terjesztését tekintette kötelességének: a római katolikus hegemónia jegyében. István arra is figyelmeztetett, hogy görögöket nem lehet „latin módra", és fordítva: latinokat „görög módra" irányítani. Róma pedig figyelte, támogatta és sürgette a hittérítést. István fel is számolta az erdélyi gyula tartományúri törekvéseit, aki a konstantinápolyi pátriárkával ápolt szoros kapcsolatokat. A keleti kereszténység a magyarok körében visszaszorult.

A románság és magyarság találkozása óhatatlanul két kultúra, a két – miután 1054-ben a római pápa és a konstantinápolyi pátriárka kölcsönösen kiátkozták egymást, egymással élesen szembeforduló – kereszténység találkozása is.

Magyarországon a románok az ún. nevezett királyi népek körébe tartoztak. A király fennhatósága alá tartoztak, fő feladatuk a határok védelme volt. Első hiteles említés is 1210-ből arról tanúskodik, hogy a királyi sereg egyik segédcsapatát alkották. Az integráció jeleként a magyar katonai vezetői rang: gyula és kende, máig él a román nyelvben (Giuleĺti [szószerint: Gyula nemzetsége] = Gyulafalva Máramarosban; K ende= C ândea, c saládnév). A dé l-erdélyi Fogaras vidékén, Hátszegen és Magyarország Al-Duna menti vidékén és az ország keleti részén, a Tisza felső folyásánál Máramarosban, egyszóval az ország határain a székelyekéhez és a szászokéhoz hasonlítható román területi-igazgatási autonómiáról vallanak a források. Ennek az önigazgatásnak a lényege az, hogy vezetőiket és bíráikat, akik az ítélőszéken a vitás kérdésekben döntöttek, ők maguk választották. A székek és a királyi vármegyék közötti közös vonás a közigazgatás és az igazságszolgáltatás összefonódása. A fokozatosan kialakuló fő különbség az volt, hogy a megyei főtisztet, a főispánt a király maga nevezte ki, a többi tisztségviselőt a nemesi közgyűlés választotta. A szék élén álló főtisztet, a főkirálybírót viszont ugyancsak választották. A román területi autonómiák jobban hasonlítottak a székelyekéhez. (A székelység elsősorban katonai határőrvédő szerepet játszott, annak a hagyománynak megfelelően, hogy már a magyar honfoglalás alkalmával a székelyek a magyar seregek elővédjét alkották, és a XII. század derekán települtek meg a mai Székelyföldön, miután dél-erdélyi lakhelyüket átadták a királyi vendégként behívott német telepeseknek, akik az erdélyi városi élet kialakításában játszottak úttörő szerepet.) Míg a székelyek ökörадóval tartoztak a királynak, a románok juhaik száma után adóztak: minden 50 júhból adtak egyet; ez az ún. júhötvened. A szászok gazdasági tevékenységük után adóztak. Jelentős gyapjúiparukat is az a román legelőváltó pásztorkodtatás éltette, az hogy városaik, Nagyszeben (Sibiu, Hermannstadt) és Brassó (Braĺov, Kronstadt) körül kialakult a román pásztorközségek férfinépessége a hatalmas nyájakat ősztől tavaszig elsősorban a Duna menti síkvidéken, kismértékben pedig a

magyar Alföldön legeltette, és eljutottak egészen a krími félszigetig. A Kárpátok így valamiféle összekötő kapocsként biztosította a románok –országhatárokon átnyúló – széleskörű érintkezését.

1241-ben románok és székelyek együtt is harcoltak a tatárok ellen. A románok nagy szerepet j átszottak a z e lpusztított o rszág ú jranépesítésében, a nnál is in kább, mert időközben Bizáncot elfoglaló keresztes lovagok a XIII. század elején olyan latin királyságot alapítottak, amely a balkáni bolgár-román állammal konfliktusba keveredvén, elzárta a románok elől a nyári legelők nagy részét, és arra szorította őket, hogy észak felé keressenek újabb területeket. A Kárpát-medencében néptelen és elnéptelenített területei vonzották is a román népességet, Magyarország lett „az ígéret földje", mint ezt George Murnu az 1900-as években írt, és mára feledésbe merített munkájában fejtegette.[8] A pápa és a katolikus egyház hiába követelt és hirdetett kemény fellépést a skizmatikusnak minősített keleti keresztények ellen, kisebb helyi terítő akciók mellett, a királyság inkább védelmezte hozzá hű román alattvalóit. IV. (Kun) László, aki a pogánysággal is kacérkodott, még szövetkezett is a „skizmatikusokkal", miközben a Kárpátokon túli román hűbéresei önállósulási törekvéseit keményen megtorolta. A királyi hatalom igyekezett akadályozni a románok jobbágysorba süllyesztését is, hiszen a földesúr így rátette kezét arra az adóra, amelyet az eddig szabad román a királyi kincstárnak fizetett. Az 1293-ban III. Endre emlékeztetett rá, hogy „bárói tanácsára" elrendelte, hogy a nemesi fennhatóság alá vont románokat telepítsék a székesi királyi uradalomba. Egyes magyar történészek azt hírlelik, hogy Erdélynek ekkor csak annyi román lakója lett volna, hogy azokat össze lehetett volna gyűjteni egyetlen uradalom területén. Valójában csak a románságot érintő feudalizáció volt egyelőre még ennyire korlátozott.

A szabadok földesúri függőségbe kerülését azonban nem lehetett feltartoztatni. A földesúri hatalom viszonylagos védelmet is jelentett a szolgálatokra kényszerített parasztok számára. A paraszti többlettermékre három fél tartott ig ényt: a k irályi h atalom, a k atolikus e gyház é s a földesurak, akik igyekeztek egyre több embert és egyre nagyobb területeket hatalmuk alá vonni. Az alku kemény harc volt. 1241-ben is a tatárok azért tudtak olyan könnyen győzni, mert a király drasztikus eszközökkel lépett fel a magánföldesuraságok ellen, hogy aztán tanulva a történtekből, szabadabb utat engedjen a feudalizációnak. A királyi hatalom elfogadta a nemesség adómentességét, a nemesség hűsége viszont békét és stabilitást ígért. Az eszményi feudális társadalom modellje három rend – *oratores*, *bellatores*, *laboratores*, azaz: papok, harcosok, dolgozók – „harmóniája". A XIV. században a magyar királyság hatalmi szervezetének kiépülése, a rendiség térhódítása és a román társadalom belső differenciálódása odavezetett, hogy a román vezető rétegek (a kenézek, falu bírái, akik tisztségüket és kiváltságos helyzetüket igyekeztek örökletessé tenni, akárcsak a vajdák a katonai egységek vezetői) az országos nemesi rendbe illeszkedve keresték érdekeik érvényesítését, ezáltal a nem hivatalos helyi „feudalizmus" hivatalos, országos jogrendbe illeszkedő, helyi szokásokat is őrző feudalizmussá vált. A román kenézek a királyi hatalommal szövetkeztek, hogy nemesi kiváltságokat szerezzenek, gyengébb társaikat, és mindenekelőtt a román közszabadokat pedig maguk alá rendeljék. A folyamat országos és tömeges jelenség: a jobbágy szó, amely eredetileg szabad vagy félszabad embert jelentett, háromfelé – földesúrnak, királynak és egyháznak – is adózó paraszt szinonimája lett, és később a románt jelölő *valachus*, ill. *oláh* szó is, először – paradox módon – ott ahol éppen az országos nemessé vált román kenézek hegemóniája érvényesült. (Tegyük hozzá Havaselvén is a népnév: a *rumân* a szabadparasztok tömeges lesüllyesztése nyomán szolgát, jobbágyot jelentett.)

A keleti kereszténységhez tartozó jobbágynak a magyarországi feudális világban volt egy nagy előnye. Ha nem települt vagy telepítették katolikus jobbágy által elhagyott ún. keresztény telekre, akkor nem kellett egyházi adót: ún. tizedet fizetnie a katolikus egyháznak. Persze nem ilyen megfontolásból ragaszkodott ősei hitéhez, hanem azért, mert léte egész egyensúlyát a néphiedelmekkel átszőtt vallásos hagyomány biztosította, mint erről még a továbbiakban

gyakran szólunk. A kenézek, vajdák viszont miután -- korbali nemesítő oklevelek fordulatával élve -- a „királynak és a szentkoronának tett szolgálataikért" nemességet nyertek és bekerültek az országos nemességbe, áttértek a katolikus vallásra, és aztán idővel nyelvileg is magyarok lettek. Az ő közreműködésük és irányításuk révén integrálódtak a román autonóm területek egy-egy nagyobb megye szervezetébe. A XVI. század derekáig mintegy két tucat ilyen kerületről tudunk. A bánságiakat a törökök számolták fel. A korabeli lakosság etnikai és vallási megoszlását csak becsülni lehet. Bármely becslési kísérlet többszázoldalas szaktanulmányt kíván, forrásaink és módszereink körültekintő magyarázatot igényelnek. Az álbecslés gyorsabb és rövidebb, mint ezt egy kis historiográfiai kuriózummal érzékeltetjük, azzal, hogy az 1293-i oklevél magyar félreolvasását milyen „szépen" kiegészíti az, ahogy Mátyás király udvari történészének, Antonio Bonfininek Magyarország történetéről szóló művéből egy rövid mondatot félrefordítanak. Így a következőképpen fordították -- tévesen -- latinból azt, ahogy az olasz történetíró a XV. század végén a XIV. század végi viszonyokat jellemezte: „Általános vélekedés szerint Magyarországon a vallás annyira megerősödött, és oly nagy teret hódított, hogy az országnak több mint harmadát a szent szokás vette birtokba." A következtetés: „Más szavakkal, 1380 körül a Magyar Királyság lakosságának egyharmada katolikus volt," és a maradék kétharmadnak nagy része román, Erdélyben pedig még nagyobb része.[9] Így a népmozaikok valóságának bemutatása helyett a hatalmasnak képzelt homogén etnikai tömb múltba áhított viziójában gyönyörködhet az olvasó. Valójában a helyes fordítás szerint az egyház birtokolta az ország egyharmadát, miután – fejtegeti Bonfini – a magyar főnemesek, követve királyuk, Nagy Lajos példáját egész sor egyházi adományt tettek.[10] Tegyük hozzá nemcsak a katolikus egyház javára.

A XIV. században Hátszegen – a román kőtemplomok és várak földjén – olyan erős volt a keleti kereszténység, hogy például a XIII. századi őraljaboldogfalvi katolikus templomot is sajátjává tette. 1391-ben Drag és Balc máramarosi vajdák Konstantinápolyba mentek, és kieszközölték, hogy a körtvélyesi kolostor főnöke papszentelési jogot is nyerjen, nem függvén csak a konstantinápolyi pátriárkától. Utódaik, a hatalmas főúri Drágffy család sarjai, bár a XV. században katolizáltak, továbbra is patronálták a kolostort, hiszen jobbágyaik lelki nyugalmát is biztosítaniuk kellett. A keleti kereszténység integrációját az érzékelteti a l eglátványosabban, hogy a román templomok falára aztán felfestették magyar szent királyok alakját is.

Közben a magyarországi románság sorsát meghatározó fejlemények bontakoztak ki a Kárpátokon túl. Két önálló állam született: Havaselve és Moldva.

3. A Kárpátokon túli román vajdaságok megalapítása

A román államok kialakulását éppen azok a tényezők segítették elő, amelyeket a késői román nemzeti mártír-szemlélet fejlődést gátló tényezőként tart számon. A kunok és még inkább a tatárok olyan centralizált államszervezetet építettek ki, amelyet a hegyvidéki román harcos réteg át tudott venni. Mielőtt ugyanis a tatár Aranyhorda bekebelezte volna a Kárpátoktól délre és keletre fekvő területeket, azokat a kunok szállták meg, akik számára a pápa a magyar király révén püspökséget is állított fel, természetesen azért is, hogy a keleti kereszténységhez tartozó románokat is megtérítsék. A magyar király Cumania királyának is tekintette magát. Szörényi bánság néven, Szörényvár (a mai Turnu Severin) központtal az Olt felé törő határőrvidéket is állított fel. A magyar királyság miközben az önállósságra törő vajdaságokat és kenézségeket igyekezett maga alá rendelni, a nyugatias fejlettebb társadalomszervezési formákat közvetítette. Erre utalnak a román nyelv jellegzetes magyar eredetű szavai. Például: marfă (<marha)=áru; oraĭ = város; bîlciu (<búcsú) = vásár; uric (<örök) = örökbirtok, magántulajdonban lévő föld; răzeĭ = részesbirtokos, mint a magyar compossessor, azaz közbirtokos; viteaz = vitéz; aprod = apród; viclean = hűtlen, a szó ma ravaszt jelent, a feudalizmus korában, amikor a hűbéri eskü szabályozta az emberközi viszonyokat, a hűtlen az esküszegőt jelentette. A szláv eredetű szavak a szláv írásbeliséget és

egyházi kultúrát éltető bolgár-román világból kerültek a románba. Például a földesurat, nemest jelentő boiar (bojár)=harcos szó, vagy a voievod = vajda, hadvezér. Az új román államok hivatalos nyelve, mármint a vajdai kancellária és az egyház nyelve az ószláv középbolgár változata lett. A vajdai hatalom modellje: a bizánci autokrácia. Az Isten kegyelméből való olyatén korlátlan uralom, amelyet nem korlátoz a hatalom feudális jellegű megosztása az uralkodó a papság és a nemesség között. A két román állam akkor alakult meg, amikor olyan erős hadvezető egyéniség akadt, aki az önálló életet élő helyi társadalmi képződményeket a maga uralma alatt tudta egyesíteni.

A havaselvi krónikairodalom 1290-re teszi az ország megalapítását, amikor Fekete Rádu, Fogaras hercege „háznépével és népek sokaságával: románokkal, pápistákkal, szászokkal, mindenféle emberekkel a Dîmbovița mentén leereszkedve, új országot alapított".[11] Ennek a hagyománynak alapja lehet az is, hogy a fogarasi tartomány már a Kárpátokon túlra is átterjeszkedett. Ugyanakkor elképzelhető, hogy a fogarasi románok egy része meghasonlott a magyar királlyal, és ezért áttelepült. 1291-ben ugyanis III. Endre Gyulafehérvárra hívta a nemeseket, szászokat, székelyeket és románokat, mármint ezek vezetőit, és egyik nemes hívének visszaadta két régi birtokát.

Valójában még jó egy emberöltő kellett ahhoz, hogy a havaselvi vajdaságokat, kenézségeket az energikus Bászáráb vajda a maga fősége alatt egyesítse, miután magyar segítséggel a tatár hatalmat sikerült kiszorítani. Róbert Károly magyar király környezete azonban tartott a szomszéd megerősödésétől és a kor gyakorlatának megfelelően részesülni is kívánt annak javadalmaiból, ezért 1330-ban rávette az uralkodót, hogy támadjon hűbéresére. Baszaráb a hadsereggel behatoló királynak hiába ígérte a további adózást, nem tudta feltartoztatni. Mikor megfáradt a királyi sereg, Róbert Károly már hiába ígért békét. Visszaútban Baszaráb híres íjászaival egyik sziklaszorosban -- Posadanál, melyről ma sem tudjuk pontosan, hol található; Brassó vagy Nagyszeben felé -- meglepetésszerűen rajta ütött a magyar hadakon. A király is alig tudott megmenekülni, hogy aztán három évtized múlva a *Képes Krónika* az elbizakodottság jóra intő büntetéseként említse a havaselvi hadjáratot -- „mert azokat bünteti az Atyaisten, akiket szeret"[12] -- ha tanulnak belőle.

Némileg hasonló forgatókönyv szerint alakult meg Moldva is. A magyar csodaszarvas legendájából is merítő krónikás hagyomány szerint a máramarosi Dragoş alapította az országot, amikor 1359-ben arrafelé bölényre vadászott, és megtetszett neki az új haza. Az államszervezők valóban máramarosi harcosok voltak, akik Nagy Lajos király hűberuraiként űzték el a tatárokat, és ütőképes határőrtartományt hoztak létre. De Dragoş és fiait a magyar királlyal meghasonló Bogdán 1364-5-ben kiűzte Moldvából. A század végére az új állam határai elérték a Dnyeszter folyót és a Fekete-tenger partját, ahol az adriai olasz városok kiépítették a maguk kereskedővárosait. Mindkét román állam most már maga biztosította a térséget átszelő nemzetközi kereskedelmi forgalom nyugalmát, élvezve ennek előnyeit.

A román államok „természetes bölcsője" Erdély – hangsúlyozza a kiváló román történész Gheorghe Brătianu.[13] Valójában Magyarország volt az, pontosabban a messzemenően integrált, önálló életet élő román régiói, amelynek vezetőrétegéből jó néhányan a feudális széttagolódás jegyében önállósulni akartak. Hangsúlyozni kell azt is, hogy nemcsak románok vettek részt az államalapításban. A moldvai Bogdán kíséretében is jó néhány magyar harcost találunk. Rokoni, azaz házassági kapcsolatok is kötötték még a Kárpát-medence magyar nemességéhez a román vajdákat. Még egy-egy vajda ingadozott is a keleti és a nyugati kereszténység között, de aztán részben hatalompolitikai megfontolásból, még inkább a lakosság vallási lojalitásához igazodva, a keleti egyházban megtalálta a nyugati nyomás ellensúlyozásának eszközét is. 1359-ben a konstantinápolyi pátriárka elismerte az önálló havaselvi érsekséget, majd aztán a moldvait, mivel a bizánci császár is elfogadta a két dunai vajdaság függetlenségét. A havaselvi érsekség hivatalos neve napjainkig Mitropolia Ungro-Vlahiei, azaz Ungro-Valachia érseksége, hiszen Havaselvét Magyar-Valachiának tartották, mert az új állam a magyar korona hűbéreseként jött

létre, és ezt a kapcsolatot aztán még többször is fenntartották. (Egyesek szerint egyszerűen csak Magyarország melletti Valachiáról lenne szó, mintegy megkülönböztetésként a Balkáno találó Kis- és Nagy-Valachiától, amelyek nem önálló államot, hanem önálló igazgatású román lakosság lakóterületeit jelentették.)

Az önálló román államok kialakulása nagyobb népességmozgással, pontosabban népességcserével járt. A küzdelemben alulmaradt román uraknak el kellett hagyniuk az új országot. A magyar királyok pedig felkarolták a tőlük elszakadó vajdákkal szembeforduló erőket. Feltehetően ezért jött át 1335-ben Havaselvéről egy bizonyos Bogdán vajda, aki Temes megyében kapott birtokot, és olyan népes kísérettel érkezett, hogy az áttelepülés kilenc hónapig tartott. A moldvai Drag is nagyszámú néppel telepedett vissza Máramarosba. Később már inkább csak trónkövetelők jöttek, a vajda testvérei, rokonai, akik királyi támogatással készültek a hatalom esetleges megragadására. Amikor azonban dél felől megjelent a török katonai hódító hatalom, a román államok és a magyar király a feudális szemléletnek és gyakorlatnak megfelelő szövetségre léptek. A magyar király, mint hűbérúr, vazallusának a vajdának védelmet, azaz katonai támogatást biztosított, egy-egy erdélyi uradalmat, elsősorban Fogaras-vidékét, mint hercegséget engedve át, legyen menedéke és támasza, ha jön az ellenség. Az imigyen Erdélyben is birtokos Kárpátokon túli vajdák pedig erősítették a magyarországi keleti kereszténységet, amelyre a havaselvi és moldvai érsek egyaránt igyekezett kiterjeszteni befolyását.

Összegezve: a XIV. század a társadalmi emelkedés és a földrajzi térhódítás kora. A románok száma és számaránya az ország összlakosságán belül emelkedett. A hegyvidékről kiindulva a síkvidékek felé rajzottak ki. Olyan helyekre, hol korábban magyarok laktak. Jellemző, hogy a folyónevek (Maros, Olt) magyar közvetítéssel kerültek a román nyelvbe, és egész sor helynevet vettek át a magyaroktól, méghozzá jellegzetesen román tájakon, mint Hátszegen. A folyamat értékelését messzemenően meghatározza az axiomatikus szemlélet. Akik a dáko-román kontinuitás felől nézik, azok a románok térhódítását „reromanizáció"-nak tartják, mert szerintük a magyar honfoglalók kiszorították a román őslakókat, akiknek leszármazottai most csak v isszatértek. A X III-XIV. s zázadi o klevelek is a m agyar k irályság térhódításáról vallanak. A románok említése egy-egy oklevélben azt tanúsítaná, hogy kiállításának idején terjesztették ki a királyi hatalmat az adott tájra. Egy-két emberöltőre igaz is lehet. Gondoljunk arra, hogy a szászok első okleveles említése a -- *Diploma Andreanum* -- 1224-ből való, holott már a XII. század derekán megtelepedtek Erdélyben. De a magyar hódítással manipuláló historiográfia nem fedheti el az együttélés sokszínű valóságát és összetettségét.

4. Közös küzdelmek a Kárpátokon innen és túl

A XV. század a közös küzdelmek kora – az élet legkülönbözőbb szintjein. A török háborúk anyagi áldozatot követeltek. 1437-ben a terhek igaztalannak vélt megosztása ellen lázadtak fel Erdély középső részének kisnemesi és paraszti elemei, akik „az erdélyi részek magyar és román ország lakói egyetemének" nevezve magukat, nemcsak a paraszti szolgáltatások mértékét akarták csökkenteni, hanem a parasztságot is rendi helyzettel felérő jogosítványokkal próbálták felruházni. Programjuk hagyomány és korszerűség sajátos ötvözete. István király vélt privilégiumaira hivatkoztak, miközben a társadalmi egyenlőség huszita programjának egyes elemeit próbálták érvényesíteni, ami arra utal, hogy vezetőik, mint Budai Nagy Antal ismerték a mintegy két évtizede máglyára ítélt cseh Húsz János tanait, ill, az azokra hivatkozó nagy társadalmi mozgalmak céljait és hadi taktikáját. A Dés melletti Bábolna hegyén gyülekeztek. A terep megválasztása is jellegzetes huszita mozzanat, hiszen a cseh husziták is hegyet választottak főhadiszállásként, melyet Tábor hegyének neveztek el. Közös volt a harcmodor is: szekértábor felállítása. Aztán Kolozsvár polgárságát is megnyerték. A felkelők először győztek, és egyezkedésre kényszerítették a nemeseket. A nemesség azonban becsapta, kijátszotta a felkelőket, majd kegyetlenül megtorlással állt bosszút. Az erdélyi fejlemények arra példa, hogy

közös társadalmi sérelmek és érdekek milyen integráló erővel egyesítették az ország lakosságának megfelelő rétegeit, etnikai különbségek nélkül, pontosabban az etnikai és vallási különbségek elfogadásával.

A felkelés alkalmával az erdélyi uralkodó rétegek és csoportok tartós szövetséget hoztak létre a belső és külső veszélyek elhárítására. Ez a „testvéri szövetség" (unio fraterna) lett aztán az *unio trium nationum*: a három nemzet szövetsége. Ezzel az utóbbi kifejezéssel 1506-ban először a szebeni szászok éltek, és aztán közkeletűvé vált, mint az erdélyi „alkotmány" alapja. A nemesek, a székelyek és a szászok kötötték; a három erdélyi autonóm terület – a vármegyék, székely és szász székek – vezetőrétegei. A nemesek nemzetét nemsokára márcsak magyar nemzetként tartották számon. A magyar nemesség és azon belül az erdélyi jellegzetes vegyes etnikumú rend, amelyet hatalom, privilégium, életforma, vallási közösség integrált vezető erővé. Az érvényesülés feltétele a katolikus vallás volt, az országos nemességbe emelkedő román nemes, akkor tudott hatalmát és előmenetelét biztosító házasságot kötni, ha áttért. A XIV. század derekán jelentkező török fenyegetés egyes jobban veszélyeztetett vidéken – a törökbarátnak vélt – keleti kereszténységgel szembeni türelem korlátozásához vagy éppen keményebb fellépéshez vezetett. Ezt nemcsak Róma, hanem a vele szövetkezni akaró bizánci császárok is szorgalmazták. Az áttérést segítette elő az is, hogy 1439-ben a firenzei zsinaton a keleti kereszténység formailag egyesült a nyugatival. (Az egyesült görögkeletiek elfogadták a pápa fennhatóságát, elismerték a purgatóriumot, elfogadták, hogy a Szentlélek a Fiútól is származik, továbbá azt, hogy a kovásztalan kenyérrel, azaz ostyával áldoznak.) Így a román nemesek -- az egyházi szertartás rítusát őrizve -- a keleti és a nyugati kereszténységben egyaránt otthonosan mozoghattak.

A román nacionalista mártír-szemlélet románellenes összeesküvést lát az *unio fraternában* és a belőle kialakuló *unio trium nationum*ban, saját gondolkodását vetítve vissza a középkorba, miközben sajátos Erdély-misztikát művel, Erdély sajátos különállását eltúlozva, valamiféle történelemfölötti hatóerőként tüntetve fel. A viszonylagos önállóság kétségtelen. Erdély ugyanis nemcsak földrajzilag különült el Magyarországtól, amelynek politikailag, államjogilag szerves részét alkotta, olyannyira, hogy nem volt önálló koronatartomány. Közigazgatásilag viszont külön kezelték. A tartomány élén ugyanis a király által kinevezett – többségükben magyarországi – vajdák állottak, olykor egyszerre több is. Feladatuk alapvetően katonai volt, a királyt képviselték, kemény katonai erővel. A vajda, ill. a latin *voivoda* kifejezés csak a XII. század végén bukkan fel az oklevelekben. Korábban a fehérvári ispán látta el a király képviseletének tisztét. Az első ismert vajda a XI. század elején említett Mercurio comes. A vajdák a szélesebb konszenzust igénylő kérdések rendezésére tartománygyűlést, ún. congregatiót hívtak össze, amelyen a XIV. század közepéig a románok is szerepeltek. Az országos nemességbe integrálódás eredményeként azonban külön említésük elmaradt. Az erdélyi tartománygyűlésnek statútum alkotási jogai voltak, törvényeket csak az egész magyarországi országgyűlés hozhatott, amelyen az erdélyiek is részt vettek, hiszen az erdélyi nemes eleve országos nemes volt.

A középkori Erdély ugyanis különböző jogi viszonyokat éltető területek halmaza volt. Központi területein találjuk a megyéket, a nemesi önszerveződés és a királyi hatalom kompromisszumán nyugvó közigazgatási egységeket. Délen és Keleten a szászok lakta Királyföld mozaikja, melynek lakói mindvégig vigyázni tudtak arra, hogy autonóm területeiken a jobbágyság intézménye ne verhessen gyökeret, és büszkén hivatkoztak az előjogaikat biztosító királyi privilégium, az 1241-i *Diploma Andreanum* kitételére: unus sit populus, azaz: egy legyen a nép, alkossanak egy politikai közösséget.[14] Keleten helyezkedett el a Székelyföld tömbje, erős katonáskodó népességgel, amelynek egy része aztán jobbágysorba került, de életét a szabadságvágy határozta meg, lázadásokkal teli kemény harc, és a székely s zabadságokra törekedtek az odatelepedő vagy telepített románok is, elfogadva a szabadságtörekvéseket legitimáló hun eredet politikai mítoszát és nyelvileg egybeolvadva a magyarsággal.

A magyarságba olvadtak be azok a szász nemesek is, akik a vármegyékben nemesi birtokot szereztek, és a szászföldi társadalom igyekezett kivetni magából, hogy megkadályozza a feudalizációt, a parasztság egy részének jobbágysorba való süllyesztését. Az erdélyi vajda hatalma csak a vármegyékre korlátozódott, nem szólhatott bele a szászok és székelyek belügyeibe.

A mai Erdély-misztika látnokai az első, a XIII. századi magyar regény, Anonymus krónikájának fantáziaszülte alakjaira és történéseire alapozva, Erdélyt olyan idillikus román vajdaságnak tüntetik fel, amelyet barbár magyarok katonai erővel leigáztak, de ennek ellenére az erdélyi autonómia, a különállás igénye meghatározó erővel élt tovább, és ennek engedve az erdélyi vajdák olykor szembefordultak az őket kinevező királlyal. (A mártirológiával párosított miszticizmus természetesen világos politikai célokat szolgál, valamiféle furcsa reváns, a feudális hódításelmélet, a nemesi kiváltságokat a hódítással legitimáló szemlélet modern vadhajtása.)

A korabeli együttélés megértéséhez látnunk kell, hogy a feudális széttagolódás, a tartományurak önállósulási törekvései általános európai jelenség. A magyar királyság még viszonylag sokáig tudta őrizni egységét, nem utolsósorban annak is köszönhetően, hogy a peremterületek román társadalmi alakulatainak vezető erői az önállósulni akaró erdélyi vajdák ellenében a királyt támogatták. A nemesi szolidaritás olyan erősnek bizonyult, hogy meggyorsította a román elitek integrálódását az országos nemességbe, és így a román autonóm területek is beépültek a megyerendszerbe. A pásztor-életformából fakadó román szokásjog, az ún. *jus vallachicum* átadta helyét a magyar jogrendnek, a román nemesnek ugyanis ez a változás állt érdekében, gondoljunk például a számára előnyösebb leányági öröklés biztosítására, mit a román szokásjog nem ismert. A nem hivatalos román feudalizmus a hivatalos országos feudalizmushoz hasonult. Erdély viszonylagos önállósága is megszilárdult a magyar királyságon belül a különböző vezetőrétegek önkéntes együttműködése nyomán. A nagy lökést ezen integrációs folyamatokhoz a török veszély adta.

1438-ban Hunyad megyén keresztül törtek be a t örökök, de H unyadi J ánosban k emény ellenfélre találtak. Thuróczy János, Mátyás király udvari történésze 1486-ban megjelent művében, *A magyarok krónikájá*ban a kortárs közvéleménynek adott hangot: „Ezt az embert – tetteinek t anúsága alapján ki merem mondani – a gondviselés egyenesen az égből küldte és hozta idegen tájról Magyarország vidékére az ország jövendő védelmére."[15] Pályafutása csodálatos, hiszen a nagy hadvezér-diplomata szörényi bán, temesi ispán, erdélyi vajda, majd országkormányzó, végül országos főkapitány lett, az ország egyik leggazdagabb főura, aki hatalmas, mintegy négymillió katasztrális holdat kitevő uradalmai jövedelmét a honvédelemre fordította. Mindezt nem is tudta másképpen magyarázni sok kortárs, csak azzal, hogy Zsigmond király természetes fia. De apja Voicu talán maga is havaselvi vajdai sarj lehetett, aki a belső anarchia elől keresett menedéket a biztosabb magyarországi viszonyok között. Voicu már királyi u dvari v itéz l ett. 140 9-ben m egkapta a h unyadi u radalmat. Jellemző, hogy két János nevű fia volt: Johannes és Iuon. Az idősebb római katolikus, az ifjabb görögkeleti. Ez a két világhoz való hűség, a két világ felé való orientáció igényét érzékelteti. Az idősebb János Itáliában és Szerbiában tanulta a hadi mesterséget. A balkáni terepen otthonosan is mozgott. Ha kellett, kíméletlenül számolt le a törökkel kacérkodó vagy éppen őt elárulló román és szerb vajdákkal. A honvédelem érdekében görögkeleti ortodoxia ellen is fellépett. Elfogatta Kaffai János ortodox püspököt, aki éppen Hátszegen bukkant fel, hogy a görögkeleti ortodox egyházat pappá szenteléssel is erősítse. Hunyadi az újonnan felszentelt papokat is letette tisztségükből. A krími Kaffából jött főpapot Temesvárra küldte a katolicizmus megerősítésén fáradozó Kapisztrán János (Giovanni Capistrano), ferences baráthoz, aki megtérítette őt. A veszély pillanataiban azonban a „skizmatikusok" ellen a déli részeken oly tüzesen fellépő olasz szerzetes keresztény összefogást hirdetett, és így lehetett 1456-ban Nándorfejérvár (Belgrád) sikeres védelme az egész kereszténység győzelme. Ennek a török előnyomulást évtizedekre

‚megállító csatának az emlékét őrzi a déli harangszó, melyet a pápa azért rendelt el, hogy harcra mozgósítsa Európát.

Hunyadi János fia, Mátyás (ua. 1458-1490) a magyar nemzeti királyok eszménye. Az ő román kötődései már lazábbak voltak, bár – annak ellenére, hogy anyja magyar volt – feltehetően tudott románul és ismerte az egyházi szlávot is. Román bizalmi emberei is voltak, akiket országos méltóságokra emelt. A török ellenében tanácsosabbnak tartotta a védekező politikát. Nyugat felé akart terjeszkedni, hogy megfelelő súllyal léphessen fel Keleten. A román vajdaságokat lényegében feladta, hiszen ezek egyre nehezebben védhetők voltak, és miután csak mellékfrontot alkottak, a török is beérte azzal, hogy elfoglalta a havaselvi Duna-balparti Giurgiu (korabeli magyarsággal: Gyurgyevo) várát.

Igaz, 1461-ben Karós Vlád (Vlad Ţepeş), másképpen Dracula heroikus kísérletre vállalkozott, amikor rátámadt a törökre, még a Dunán is átkelt, Mátyás hathatós segítségére számítva. Csakhogy a román vajda senkit sem kímélő paranojás szadizmusával már túl sok ellenséget szerzett. Török szokás szerint karóba húzta ellenfeleit, innen ragadványneve. Kegyetlenségét államrezon is diktálta. A bojárok már-már szokássá váló árulásainak akarta elejét venni. Az erdélyi fogarasi és Nagyszeben környéki románokra is rá tört, mert ezek trónkövetelőkkel álltak kapcsolatban. Még kevésbé kímélte a szászokat, akiknek gazdasági fölényét a karta e llensúlyozni, és ezért a brassói és nagyszebeni kereskedők kiváltságait nem tartotta tiszteletben. Mátyás király a béke érdekében egyszerűen elfogatta, és Visegrádon, majd Budán tartotta fogva. Az persze csak minapi román historiográfiai koholmány, hogy az egyébként vitézül harcoló havaselvi vajdát azért fogatta el, hogy a törökellenes hadjáratra szánt pápai segélyt magának tartsa meg. A magyar király Boszniát viszont nem adta fel, és itt húzódott a fő front, miután a török erre kereste az utat Nyugat felé. 1476- ban Vl ád é ppen Szabács várának elfoglalásakor tüntette ki magát, a havaselvi trónra is visszaülhetett, de a békére vágyó bojárok megölték.

A román vajdák törökellenes harcainak hagyományát Nagy István (Ştefan cel Mare) folytatta. Természetesen saját hatalmi érdekeinek megfelelően. 1462-ben megpróbálta elragadni Havaselvétől a Duna deltáját uraló Kilia erődítményét, amelyet magyar várőrség védelmezett. 1465-ben már sikerrel járt, és miután még az erdélyi főurak összeesküvését is támogatta, mire Mátyás 1467-ben Moldvára tört. A moldvabányai (Baia) csatában először még Istvánt is elfogták, (nyilván a magyar királyhoz pártoló bojárok magatartása miatt), de aztán Mátyás kemény vereséget szenvedett, életét is elvesztette volna, ha kíséretének román harcosai meg nem mentik. A török elleni összefogás igénye azonban háttérbe szorította az ellentéteket. 1476-ban a török túlerőt közösen verték ki Moldvából, és együtt foglalták el rövid időre Havaselvét. 1479-ben Kinizsi Pál, temesi ispán (aki talán román származású volt) és Báthori István, erdélyi vajda ugyan Kenyérmezőn megsemmisítette az Erdélyre törő török sereget, de aztán célszerűbbnek látszott a béke, amelyet 1484-ben meg is kötöttek. Moldva integritásának biztosításáról azonban elfeledkezett a magyar király. A török el is foglalta Kiliát és a Fekete-tenger partvidékét a Dnyeszter torkolatánál fekvő Fehérvárral együtt. Moldva ezután pedig a Porta hűbérese lett. Nagy István pedig Lengyelország ellen fordult, amely megalázó módon tette őt hűbéresévé. A moldvai szövetség érdekében Mátyás több erdélyi váruradalmat hűbérbirtokként engedett át Nagy Istvánnak. Ez a hűbérbirtok ugyanis hátországot biztosított, és esetleg még a visszavonulás lehetőségét is, vereség esetén.

Mátyás k irály s okarcú u ralkodó v olt. M indenkivel megtalálta a hangot a közembertől a főúrig. Amikor kegyúri jogával élve javaslatot tett a püspöki tisztségek betöltésére, a pápát például azzal fenyegette meg, hogy áttér à keleti egyházhoz, ha nem fogadja el püspöki kinevezési j avaslatait.[16] E ngedelmességet k övetelt a lattvalóitól, de s zívélyes is volt. „Barátai számára néhanapján féktelen lakomákat és nagy zabálásokat rendezett" – emlékezett itáliai udvari történésze, Antonio Bonfini, hozzátéve, hogy embersége jeleként, az öklendező részeg cimborák fejét is tartotta. Ugyanakkor fellépve a honi „szkíta parasztosság meg a civilizálatlan

életmód" ellen – idézzük Bonfinit – hazájából „második Itáliát akart csinálni" reneszánsz udvartartást szervezve és humanista tudósokat hívva meg udvarába, hatalmas könyvtárat is állítva fel.[17] A főurakkal szemben a középnemességre támaszkodott. A magyar szkíta-hun eredet mítoszával igyekezett megnyerni a köznemességet, és egyben folytatta apja kenézeket nemesítő politikáját, több románt is országos méltóságba emelve. 1440-ben I. Ulászló megkoronázásakor két román főúr pecsételte meg a koronázási esküt: Hunyadi János és Drágffy Miklós, 1492-ben II. Ulászló megkoronázása alkalmával már többen voltak: Drágffy Bertalan, Csulai Moré György, Ungur János és Péter, végül Malomvizi Kende Mihály.[18]

Udvari történésze, az olasz Antonio Bonfini dolgozta ki a Hunyadiak eredetét Corvinus római előkelőségre visszavezető legendát, amelynek ihlető eleme a családi címeren látható holló, a holló ugyanis latinul: *corvus*. Hunyadi János születési helyét Corvinumban jelölte ki, és anyját bizánci császári vérből valónak tüntette fel. A tudós történetíró, aki 1486-ban már kész családtörténettel kereste fel a nagy királyt, saját jelentőségét is finoman kiemelve, emlékezett *A magyar történelem tizedei* című hatalmas művében: „Mátyás, aki jól ismerte törzsének régiségét, talán semmit sem viselt el nehezebben, mint amikor irigyei közül valaki származásának ismeretlenségét hozta fel ellene, vagy barbár nemességével pöffeszkedve nem saját erényeinek érdemével akart elébe tolakodni. Jól tudta, hogy ellenfelei lenézik alantas származását; széltében beszélik, hogy oláh nemből született; egyesek korcsnak mondják, akit különböző nyelvű szülők hoztak a világra; elsősorban az innenső Magyarország főurai mondogatták, hogy nem kell tűrni az oláh királyocskát."[19] Ezek a dunántúli főurak ugyanis a német-római császár felé orientálódtak, aki a magyar koronát is sokáig magánál tartotta. Mátyás miután megszerezte jussát, és aztán még 1485-ben Bécset is elfoglalta, a német-római császárságra is áhítozott, és ehhez a Corvinus-legenda kapóra jött, miközben támogatta azon ősnyomtatványok kiadását, amelyek a Dracula-történetekkel szórakoztatták a német olvasót, hogy lássa is, milyen az igazi zsarnok.

Mátyás királyra is illik az, ahogy Makkai László 1948-ban Hunyadi Jánost magyar-román szintézisként jellemezte.[20] Korábban viszont a nagy mítoszképző román történetíró, Nicolae Iorga, mint más vegyes házasságok esetében, ezen alkalommal is, a magyar asszonyban kereste a „hibát", a nagy király magyar anyjának tudta be, hogy elszakadt atyja patriarkális egyszerűségétől. A közös múlt természetéből és jellegéből fakad, hogy a múltat nem lehet nemzetileg felparcellázni és aktuálpolitikai célok szolgálatában kamatoztatni. Gondoljunk arra, miként nézne ki, ha a kolozsvári Mátyás-szobrot akarná valaki feldarabolná; egyszerűbb lenne beásni egy főtéri gödörbe, ha nem volna túl nagy...

Mátyás király követői már lemondtak a nagy kezdeményezésekről, és ha nem, akkor vállalkozásaik balul ütöttek ki. 1514-ben Bakócz Tamás, esztergomi érsek keresztesháborút hirdetett. A Pest melletti Rákos mezejére hívta hadba az ország népét. Az összegyűlt seregek azonban fellázadtak, és aztán a székely társadalmi eszményt próbálták a gyakorlatba átültetni, amikor a török elleni fegyverforgatásban már járatos Dózsa György vezetése alatt a nemesség ellen fordultak. Állítólag ekkor született a *crux* szóból a magyar kuruc kifejezés, amit nyelvészetileg nem lehet igazolni; viszont tény, hogy színre lépett az a társadalmi erő, amely szabadparaszti életformára vágyva, fegyverrel próbálta érdekeit érvényesíteni, és ez a fegyveres tömeg -- olykor sok román tudva soraiban -- a XVIII. század elejéig történelmünk főszereplője.

1514-ben a felkelők megnyerték a lesüllyesztett középrétegeket, a mezővárosi polgárok mellett a máramarosi román kisnemeseket is. Miután az erdélyi vajda, Szapolyai János leverte a felkelést, a nemesi bosszú a román jobbágyságot is sújtotta, hiszen az egész jobbágyság szabadköltözési jogát eltörölték és a jobbágyok „földesuraiknak föltétlen és örökös szolgaságába kerültek" – az ország jogviszonyait összefoglaló Werbőczy István *Hármaskönyve* szerint. Igaz, a kemény rendelkezéseket később az országgyűlések enyhítették. A szabadköltözési jog pedig főleg Erdélyben élt tovább. A *Hármaskönyv* soha nem emelkedett a maga egészében törvényerőre. De erkölcsi és eszmei jelentősége óriási. A jogi gondolkodás,

a törvény- és az alkotmánytisztelet tudatosítása mellett a kíméletlen nemesi önérdekérvényesítés kódja is lett. A köznemesség ennek jegyében igyekezett politizálni. A magyarországi társadalmi folyamatokban pedig erősen érvényesült az a tendencia, hogy végzetesen kettészakad, két élesen elváló társadalmi alakzatra: a nemességre és a parasztságra bomlik. Ennek jeleként a paraszt szó ettől kezdve kapott szolgaságra, csökkent értékűségre utaló jelentést, bár ezt a primitív kollektivista szemléletet olykor maga a törvényhozás, toll- és kardforgató értelmiségiek, főurak igyekeztek leküzdeni.

A külső szemlélő számára a románok nagy többsége is már valamiféle törvényenkívüliségben mutatkozott meg. Verancsics Antal, budai prépost és királyi titkár (majdani királyi helytartó és esztergomi érsek) az 1530-as években így látta Erdélyt:

„Háromféle nemzetség lakja: székelyek, magyarok, szászok, s hozzájuk lehet tenni az oláhokat is, akik bár számban könnyen kiteszik ezen három bármelyikét, de semmi szabadságuk, semmi nemességük, semmi saját joguk nincs, kivéve Hátszeg kerület lakóit, ahol állítólag Decebalus királyi székhelye volt; az innen származottak Hunyadi János idejében, minthogy a törökök elleni harcban mindig kitartóan oldala mellett voltak, nemességet kaptak. A többiek mind alacsony sorban vannak, a magyarok jobbágyai s nincs is saját lakóhelyük hanem szétszórva erre-arra az egész országban, ritkán lakva nyílt vidékeken, hegyekben és erdőkben, többnyire nyájaikkal együtt rejtőzködve élik le nyomorúságos életüket."[21]

Logikai ellentmondástól nem mentes ez a jellemzés. Hiszen miként lehet egyszerre jobbágynak lenni és rejtőzködni a nyájakkal? A földesúri közvélemény paraszt- és pásztorellenességéből fakadt az ellentmondás. A pásztor ugyanis a feudalizmus rendszerében félig-meddig idegen test, mert szabad. A földesúr – a rendszer természetéből következően – maga alá akarja rendelni, ami változó sikerrel jár, eltérő formákban valósulva meg. A XVII. századi Bethlen Miklós apokrif emlékirataiban már valóságos idill tárul elő: „Völgyeik mélyén élnek, mint megannyi külön kis köztársaságban s Erdély többi lakóival egyáltalán nem érintkeznek. A családfő egyúttal pap és bíró, aki reggel, este imádkoztatja a háznépét és igazságot oszt." Évente egyszer elszámol gazdájának, akinek nyájait a Kárpátokon túlra hajtja.[22]

Valamiféle optikai csalódás következtében is láttak minden románban pásztort a kortársak. Kétségtelen mindenütt jelen voltak a pásztorok. De maga a földművelés is erősen pasztorális jellegű, a művelés alá eső földek rendszeres vagy rendszertelen változtatása miatt. A mezőgazdaságot az állattartás túlsúlya jellemezte. Verancsics némileg idősebb kortársa viszont az olasz Giovanandrea Gromo másképpen látta: „A harmadik nemzet az oláh, mely elszórva él az egész országban. Csupán földműveléssel foglalkozik, melyet hol maga számára űz, hol a magyarok és szászok földjeit munkálja. Kevesen lóháton, többnyire gyalog katonáskodnak. Dühösségig vitézek, legnagyobb fáradtságban is kitartók."[23]

Egészében idillikusnak látta maga Verancsics is az erdélyi viszonyokat:

„Egyébként bár ilyen különböző népek lakják ugyanazt a földet, csodálatos egyetértésben és összhangban élnek egymással. S ha néha civakodnak is, ami testvérek között is megesik, mikor külső ellenség támad, újra kibékülnek, hogy csodálatos ügyességgel és okossággal védelmezzék magukat és övéiket."[24]

Mindez akkor, amikor a török nyomás feltartóztathatatlanul érvényesült és Európa segítsége elmaradt. 1521-ben a törökök bevették Belgrádot a magyar királyság nagy keleti bástyáját, majd 1526-ban Mohácsnál olyan csapást mértek a válságba hanyatló országra, hogy az egész térség életét meghatározta. 1541 Buda török elfoglalásával Magyarország három része szakadt. Középső részét, a temesi Bánsággal betagolták a török birodalomba. Az ország keleti része Erdéllyel együtt valamiféle keleti Magyarországot alkotott, amelyet erdélyi fejedelemségként ismerünk. A románok Magyarországnak is nevezték, uralkodóját pedig *crai*-nak, azaz: királynak. Ez az új állam a török Portának adózva őrizte a Kárpátokon túli vajdaságoknál jóval szélesebb körű önállóságát. A nyugati és északi rész, a királyi

Magyarország a magyar koronával együtt a Habsburg Birodalom részévé vált. A román vajdaságoknak hosszú időre le kellett mondania arról, hogy Nyugat felől segítséget kaphatnak.

Jegyzetek

1. A jelen dolgozat *A magyarországi románok története különös tekintettel a magyar-román együttélésre* című készülő munka egyik előtanulmánya.
2. „Csak az idióták hihetik, hogy a történeti igazság valakik érdeke ellen szól." Beszélgetés dr. Radu Popa bukaresti régésszel. *Magyar Nemzet*, 1991. jún. 5.
3. Gelu Neamţu: *Revoluţia românilor din Transilvania 1848-1849.* Cluj-Napoca, 1996. 165-166.
4. *Istoria României. Transilvania.* Cluj-Napoca, 1997. 1014
5. Idézi Şerban Papacostea: *Românii în secolul al XIII-lea.* Buc. 1993. 9.
6. Weöres Sándor: A teljesség felé. Bp. 2000. 51.
7. Th[eodor] Capidan: *Macedoromânii.* Bucureşti, 1942. 10.
8. George Murnu: *Istoria românilor din Pind. Vlahia Mare.* Buc. 1913. 229.
9. «The History of Transylvania» A Historical Reply. *Bulletein of the Center or Transylvanian Studies*, 1992. I. 2. 19.; *Istoria României. Transilvania.* Cluj-Napoca, 1997. 500.; Ioan-Aurel Pop: *Românii şi România.* Buc. 1998. 70.; *O istorie a românilor.* Szerk. Stephen Fischer-Galaţi, Dinu C. Giurescu, Ioan-Aurel Pop. Cluj-Napoca, 1998. 113.
10. „Quare praeter omnium opinionem, religio in Ungaria nimis amplificata et usque adeo propagata, ut plus tertia parte in divinum usum possideret." „Ily módonMagyarországon a vallás minden várakozás fölött megerôsödött, és oly nagy teret hódított, hogy az országnak több mint harmada az egyház birtokában állt." Antonio Bonfini: *A magyar történelem tizedei.* Fordította Kulcsár Péter. Bp. 1995. 484.
11. *Cronicari munteni.* I. Szerk. Mihail Gregorian. Buc. 83.
12. *Képes Krónika.* Ford. Geréb László. Budapest, 1964. 180-181.
13. Gheorghe Brătianu: *Tradiţia istorică despre întemeierea statelor româneşti.* Buc. 1945. 111.
14. Ernst Wagner: *Quellen zur Geschichte der Siebenbürger Sachsen 1191-1975.* Köln -Wien, 1976.Thuróczy János: *A magyarok krónikája.* Bp. 1978. 373.
15. Suciu: Mitropolia Banatului
16. Bonfini: i.m. 869.
17. Drăgan
18. Bonfini: i.m. 713.
19. Makkai László: *Magyar-román közös múlt.* Bp. 1948. 99.
20. „Natio eam triplex incolit: Siculi, Hungari, Saxones, adjungam tamen et Valachos, qui quamlibet harum facile aequant". Verancsics Antal: *Összes munkái. I.* Szerk. Szalay László. Pest, 1857. 143.; Gyakori téves fordítás szerint a románok meghaladják a három másik nemzetet együttvéve: *Erdély öröksége. I.* Szerk. Makkai László. Bp. 1941. 10.
21. *Mémoires historiques du comte Bethlen-Niklos. Amsterdam,* 1736. 275-276.
22. Idézi Jancsó Benedek: *A román nemzetiségi törekvések története és jelenlegi állapota.* I.Bp. 1896. 293.
23. Erdély öröksége. I. 15.

Românii din Ungaria şi anul 1918

dr. Ioan-Aurel Pop
Academician Prof. Universitatea Babeş –
Bólyai Clui Napoca

Popoarele Europei Central-Orientale au moştenit din evul mediu şi până la Primul Război Mondial o situaţie specială, diferită în esenţă de soarta popoarelor Europei Occidentale. În timp ce popoarele occidentale şi-au format spre sfârşitul evului mediu state naţionale şi s-au transformat din naţiuni medievale în naţiuni moderne (secolele XV-XVI), în zona central-răsăriteană a continetului cadrele politice fireşti de dezvoltare a naţiunilor - statele naţionale - nu s-au putut forma, din variate cauze, decât în secolele XIX şi XX. Experienţa Europei Occidentale a demonstrat că societatea nu se putea dezvolta şi moderniza, nici în cadrul strâmt al provinciilor, principatelor, ducatelor, marchizatelor etc. şi nici în acela prea larg al „statului universal", moştenit ca idee din antichitatea romană sub forma Imperiului Romano-German. De aceea, treptat, cu ajutorul dinastiilor „naţionale" şi al administraţiei centralizate s-au format statele naţionale, pe baza comunităţii de origine, limbă, credinţă, cultură, tradiţii, obiceiuri etc. a unor grupuri mari de oameni. Acolo unde această comunitate nu era prea puternică sau chiar nu exista, statele naţionale occidentale, cu mijloace specifice, încă din secolul al XVI-lea, au dus o politică de „omogenizare" pentru formarea coeziunii naţionale moderne. Astfel, în Occident, naţiuni puternice, trăind încă din epoca Renaşterii în state naţionale puternice, au făurit o civilizaţie modernă înfloritoare, de tip capitalist.

Această civilizaţie a fost luată ca model, în mod firesc, şi de naţiunile Europei Central-Orientale, numai că aceste naţiuni nu beneficiau de cadrul politic-teritorial necesar pentru aplicarea „reţetei de succes" a Occidentului. În zona răsăriteană a continetului, cele mai multe naţiuni au rămas sub stăpânirea unor regate şi imperii, despărţite de graniţe artificiale şi aflate în imposibilitatea concentrării şi dirijării energiilor lor naţionale. Aceste state multinaţionale şi pluriconfesionale au fost în evul madiu şi epoca modernă Imperiul Romano-German, Ungaria, Polonia (Uniunea Polono-Lituaniană), Austria Habsburgilor, Imperiul Otoman, Rusia, Austro-Ungaria. La 1541, Ungaria s-a destrămat sub loviturile otomanilor, teritoriile sale ajungând să fie ocupate sau dominate de Imperiul Sultanilor şi de Austria. Ţara s-a refăcut (sub forma multinaţională medievală) abia în 1867, dar nu ca stat independent, ci ca parte a Imperiului Austro-Ungar. Polonia a fost împărţită treptat la sfârşitul secolului al XVIII-lea între Austria, Rusia şi Prusia (viitoarea Germanie) şi nu s-a mai refăcut decât în 1918. Prin urmare, popoare întregi sau părţi ale unor popoare precum cehii, slovacii, croaţii, românii, sârbii, bulgarii, grecii, albanezii, sârbii, slovenii, ucrainienii, lituanienii, estonienii, letonii şi chiar ungurii sau polonezii au trăit secole la rând fără state proprii sau fără state unitare, fiind adesea obligate la supravieţuire şi lipsite de cadrul necesar progresului. Înainte de Primul Război Mondial, austriecii, ungurii, ruşii, germanii apăreau ca naţiuni stăpânitoare şi dominatoare, fiindcă cuprindeau în state care se numeau Austro-Ungaria, Rusia sau Germania zeci de naţiuni şi fragmente de naţiuni care nu se bucurau de dezvoltare liberă. În Austro-Ungaria, minorităţile luate la un loc cuprindeau mai mult de jumătate din populaţie, adică formau o majoritate asuprită. Cel mai grav element al acestei asupriri era politica de unformizare naţională şi de cuprindere a minorităţilor în „naţiunea unică" ungară sau austriacă, de limbă maghiară şi germană. Naţiunile dominante şi declarate ca atare au dobândit în timp conştiinţa superiorităţii lor sau conţtiinţa stăpânitorului, în timp ce popoarele şi naţiunile supuse au fost educate cu mentalitatea învinsului, a celui umil.

În aceste condiții, modelul pozitiv al națiunilor occidentale și politica de oprimare națională din statele multinaționale erau suficiente motive pentru ca și cehii, slovacii, românii, polonezii, croații și ceilalți să lupte pentru formarea propriilor state naționale. Statul național părea singurul cadru politic favorabil pentru propășirea națiunilor. De aceea, în 1918, prin mișcări revoluționare, s-au format - pe baze naționale, aproape naționale sau de înrudire slavă - Austria, Ungaria, Polonia, România, Cehoslovacia, Iugoslavia etc. Principiul internațional care a stat la baza acestor state noi sau înnoite a fost dreptul popoarelor de a-și decide singure soarta sau dreptul popoarelor la autodeterminare, drept recunoscut de Statele Unite ale Americii și apoi de toate marile puteri învingătoare în război. Astăzi acest principiu poate să ni se pară imperfect, învechit sau dificil de aplicat, dar atunci el era singurul valabil și producea o revoluție în gândirea politică și în societate. După ce întotdeauna anterior marile puteri au decis, în conformitate doar cu interesele lor, cum să arate harta Europei, acum, pentru prima oară, se promitea că se va ține seama de voința și interesele popoarelor.

Firește, era dificil ca aceste frumoase principii teoretice să fie puse total și în practică. Popoarele și națiunile nu erau separate între ele perfect, prin granițe naturale, ușor de urmat și de marcat. Dar din moment ce feluritele experiențe globalizatoare, federaliste, multinaționale se dovediseră falimentare, deoarece conduseseră la dominarea unor națiuni de către altele sau de către reprezentanți ai altor națiuni, nu mai rămânea de aplicat decât soluția dreptului la autodeterminare. Astfel, pe fondul dezordinilor războiului și al victoriilor Antantei, popoarele cuprinse în Imperiul Austro-Ungar s-au revoltat, mai ales în lunile octombrie și noiembrie 1918, proclamând formarea de noi state sau unirea cu alte state pe ruinele defunctului imperiu. Românii cuprinși în Austro-Ungaria, în număr de peste trei milioane, nu puteau face excepție de la aceste orientări. Ei și-au organizat structuri proprii de conducere politică și de ordine socială, pe fondul vidului de putere creat de prăbușirea Imperiului Habsburgilor. În principal, aceste organisme au fost formate din consilii naționale române (cu unul central, creat la Budapesta în 31 octombrie 1918 și stabilit cu sediul la Arad) și din gărzi naționale. Scopul lor era preluarea puterii, administrarea teritoriului, menținerea ordinei și deciderea soartei viitoare a Transilvaniei și a celorlalte zone locuite de români din Ungaria.

Această soartă se lega tot mai strâns de soarta Regatului României. Voința aproape unanimă a românilor era de a trăi împreună în cadrul României. De aceea, unii fruntași ai mișcării naționale au propus intrarea armatei române din Regat în toată Transilvania, în Banat și Părțile Vestice și înfăptuirea pe această cale a unirii. Alții au cerut Consiliului Național Român Central de la Arad să proclame el unirea, în numele națiunii române din Ardeal. Dar, cei mai înțelepți lideri români s-au opus acestor căi de realizare a unirii, pentru că, deși exprimau voința populară, veneau de sus, păreau impuse pe cale politico-militară și, prin urmare, puteau fi ușor contestate. S-a întărit tot mai mult curentul de opinie care cerea convocarea unei Mari Adunări Naționale, cu reprezentanți aleși (desemnați democratic) ai tuturor românilor, adunare care să respecte voința populară de unire cu România. Adunarea aceasta a fost convocată până la urmă pentru 18 noiembrie (după calendarul vechi, iulian) sau 1 decembrie 1918 (după calendarul nou, gregorian) la Alba Iulia, acolo unde la 1 noiembrie 1599, Mihai Viteazul devenise principe al Țării Românești și al Transilvaniei.

Evenimentele se succed cu tot mai mare repeziciune și în Părțile Vestice. După formarea Consiliului Național Român Central, la scurt timp s-au alcătuit democratic consiliile naționale române (CNR) locale. Astfel, CNR pentru Oradea Mare și Biharea, din 61 de membri, s-a format în 3 noiembrie 1918, în casa lui Aurel Lazăr din Oradea. Al patruzeci și unulea pe lista acestui consiliu este trecut Nicolae Roxin, protopop din Micherechiu. La 5 noiembrie, documentele semnalează în Crișana o „hoardă" de circa 400 răsculați contra regimului austro-ungar, dintre care unii proveneau din Micherechiu. Tot despre Micherechiu, se știe că acolo funcționa o gardă națională și că locuitorii voiau exproprierea moșiei din sat și împărțirea pământului între ei. În fruntea gărzii naționale din Micherechi, formate din 20 de persoane (10

rezidând la Ciumeghiu şi 10 la Micherechi), se afla Alexandru Rocsin. Din Bedeu, Gheorghe Fekete scria CNR al comitatului Bihor, la 10 noiembrie, că este nevoie de arme, muniţii, îmbrăcăminte, cizme, banderole şi fluiere pentru cei 29 de membri şi pentru comandantul Gărzii Naţionale Române, Maroşan Petru, din comuna respectivă. Semnatarul cererii mai doreşte instruirea comandantului şi a gardiştilor, conform regulamentului de organizare a gărzilor naţionale şi face propunerea de înzestrare cu arme a tuturor gardiştilor naţionali, „deoarece comuna este curat românească".

Cea mai importantă acţiune din acele zile era însă alegerea democratică a delegaţilor pentru Marea Adunare Naţională de la Alba Iulia. În această vastă acţiune de desemnare a delegaţilor pentru adunarea naţională s-au implicat cu entuziasm, de-a lungul lunii noiembrie 1918, toate localităţile, partidele, bisericile, organizaţiile culturale, studenţeşti, de femei etc. ale românilor. Fireşte, nu au rămas în afara acestui mers al lucrurilor nici românii din Părţile Vestice, adică din comitatele (judeţele) Arad, Bihor, Bichiş (Békes), Satu-Mare, Maramureş etc. La chemarea noilor autorităţi româneşti, au început şi aceşti români pregătirile pentru Marea Adunare Naţională, unde avea să se decidă unirea cu România. Astfel, la 13/26 noiembrie 1918, la Otlaca, a avut loc adunarea electorală a cercului electoral Aletea, din comitatul (judeţul) Arad, prezidată de preotul Gheorghe Turicu, în prezenţa notarilor Nicolae Bâru şi Octavian T. Turicu. Preşedintele constată că vestirea adunării de alegeri s-a făcut din timp în toate comunele din cerc, îi salută pe alegătorii prezenţi şi le cere să numească doi bărbaţi de încredere. Sunt numiţi prin aclamaţii domnii Mihai Bonca şi Simion Irimie. După numărarea voturilor, se constată alegerea în unanimitate a domnilor dr. Gheorghe Crişan din Arad, Gheorghe Vidican din Otlaca, Mihai Bonca din Otlaca, Gheorghe Botaş din Otlaca şi Simion Irimie din Otlaca. Prezidiul îi declară pe cei de mai sus „aleşi din partea românilor din acest cerc, cu vot universal, ca delegaţi ai cercului electoral, îndreptăţiţi şi îndatoraţi a lua parte cu vot decisiv în Marea Adunare Naţională Română, care se va convoca din partea Consiliului Central Naţional Român încă în decursul acestui an şi la Adunările cari eventual le va convoca în decursul anului următor". După această decizie, prezidiul a dispus ca deputaţii aleşi să fie prevăzuţi cu credenţionale, care erau adeverinţe de atestare a calităţii lor. Astfel, credenţionalul emis la Otlaca, în 13/26 noiembrie 1918, atesta că în cercul electoral al Aletei, din comitatul Arad, fuseseră aleşi ca delegaţi cei cinci fruntaşi enumeraţi mai sus, cu unanimitate. Aceştia erau prin documentul respectiv „autorizaţi a lua parte cu vot decisiv la Marea Adunare Naţională Română ce se va convoca prin Consiliul Central Naţional Român, în numele tuturor românilor din acest cerc electoral şi la alte Mari Adunări Naţionale Române, cari eventual o să mai fie convocate în decursul anului acestuia ori în anul următor şi a contribui cu votul lor la deciderea asupra sorţii viitoare a neamului românesc din Transilvania, Ungaria şi Banatul Timişan". În afară de preşedintele Turicu şi de notarul Bâru, credenţionalul este semnat de Mihai Bonca, Irimie Simion, ªtefan Ungurean, George Botaş, Georgiu Botaş, Georgiu Tiapoş, Nicolae Serbu, George Rus, Iuon Baltă, Georgie Budi, caracterizaţi drept „bărbaţi de încredere din comune".

Acelaşi eveniment a avut loc în 11/24 noiembrie 1918, la Giula, în cercul electoral cu acelaşi nume, din comitatul Bichiş, unde au fost aleşi în unanimitate ca delegaţi pentru a lua parte cu vot decisiv la Marea Adunare Naţională Română domnii dr. Mihai Mărcuş, Teodor Silaghi, Teodor Suciu, Moisă Gomboş şi Petru Chereşlădan, toţi din Giula. Credenţionalul, emis la aceeaşi dată, poartă semnăturile lui Alexandru Popoviciu (preşedintele adunării electorale), Teodor Mariş, Ioan Bărbulescu (notari), Ilie Voniga, Petru Vlăduţ, Ilie Maniu şi Ilie Ardelean (bărbaţi de încredere din comunele cercului).

La Chitighaz, în cercul electoral Oroshaza, adunarea de alegeri s-a produs în 13/26 noiembrie 1918, ca şi la Otlaca. Au fost aleşi în unanimitate ca deputaţi cu drept de vot decisiv Ioan T. Ardelean, Valeriu Magyar, Petru Santău T., Petru Bujigan şi Vasile Gros P., toţi din Chitighaz. Procesul-verbal este semnat de George Simonca (preşedintele adunării electorale),

Petru Dragoş, George Roatiş (notarii adunării elctorale), Ioan Bonca, Ion Stan, Dimitrie Szekan şi Geroge Stan (bărbaţi de încredere).

În aceeaşi dată, adică la 13/26 noiembrie 1918, la Oradea, a avut loc adunarea alectorală a cercului Bedeu Uifalău, din comitatul Bihor, care a desemnat cu majoritatea voturilor ca delegaţi cu drept de vot decisiv la Marea Adunare Naţională Română pe domnii dr. Demetriu Mangra (avocat, ales cu unanimitate la Oradea Mare), Gheorghe Murăşan din Bedeu *(econom*, adică agricultor) Teodor Pătcaş, preot din Peterd, Ioan Bodor, *econom* din Vecherd şi Victor Domocoş, învăţător din Vecherd. Actul este semnat de dr. Valer Mărcuş (preşedintele adunării electorale), Augustin Chirilă (notar), dr. Emil Lazăr, Teodor Bodor, Gheorghe Pap şi I. Ardeleanu (bărbaţi de încredere din comunele cercului). Credenţionalul este semnat în plus şi de Ioan Pădurean.

La 11/24 noiembrie 1918, la Salonta Mare (comitatul Bihor), s-a ţinut adunarea electorală a cercului electoral cu acelaşi nume, adunare care a ales cu majoritate pe cei cinci delegaţi cu drept de vot decisiv la M area A dunare Naţională Română: Dumitru Popa, preot din Tulca, Nicolae Costa, *econom* din Homorog, Ioan Teorean, *econom* din Mădăraş, Teodor Pătcaş, *econom* din Micherechiu, Gavril Rocsin, *econom* din Ciumeghiu. Procesul-verbal şi credenţionalul sunt semnate de Nestor Porumb (preşedintele adunării electorale), Gheorghe Filip, Ioan Bredău (notari), Nicolae Popa, Teodor Burtic, Vasilie Poinar, Teodor Sabou şi Aron Civara (bărbaţi de încredere din comunele cercului).

Tot în 11/24 noimbrie 1918, a avut loc adunarea electorală a cercului electoral Bătania, din comitatul Cenad, ţinută la Bătania. Aici au fost aleşi în unanimitate ca delegaţi cu drept de vot decisiv pentru aceeaşi Mare Adunare Naţională Română domnii dr. Romul Veliciu în Arad, Mihai Nicoară în Bătania, dr. Sever Miclea în Arad, dr. Cornel Ardelean în Chişineu şi dr. Iustin Petruţiu, tot în Chişineu. Actele de atestare sunt semnate de Simeon Cornea (preşedintele adunării electorale), Mihai Nicoară (notar), [a]tefan Vidolman, Aurel Farkaş, Gheorghe Tiriteian, Traian Lipovan, Costa Mureşan, Aron Baneş, Romulus [a]iulea, Traian Mornăilă şi Gheorghe Oroiean (bărbaţi de încredere din comunele cercului).

În fine cea din urmă adunare electorală cunoscută din extremitatea vestică a teritoriului locuit de români (alături de alţii) s-a ţinut la Nădlac, în cercul electoral cu acelaşi nume, din comitatul Cenad, în data de 13/26 noiembrie 1918. Cu aceleaşi împuterniciri ca mai sus şi în aceleaşi scopuri au fost aleşi în unanimitate delegaţii: Uroş Pătean din Nădlac, George Petroviciu din Nădlac, Traian Borneaş, ofiţer gardist (membru în Garda Naţională Română) din Nădlac, Nicolae Manta din [a]eitin, Rusand Gheran, gardist din [a]eitin, Romul Nestor din Cenadul Unguresc şi Uroş Totorean din Nădlac. În credenţional, numele lui Traian Borneaş nu mai apare. Procesul-verbal şi credenţionalul sunt semnate de Nicolau Chicin (preşedintele adunării electorale), Uroş Pintea (notar), Nicolae Morariu, Alexa Malişi, Georgiu Morariu, Rusandu Gheran, Ignat Raica şi Uroş Suciu, bărbaţi de încredere din comune.

Astfel, toate comunele româneşti situate în Câmpia Tisei, din zona Aradului până în Sătmar, şi-au trimis şi ele delegaţii legiuiţi, cu drept de vot decisiv, precum şi mulţi simpli participanţi la Marea Adunare Naţională de la Alba-Iulia. Cum se ştie, toţi cei 1228 de delegaţi cu credenţionale, adică având autoritate din partea milioanelor de români, au votat la 18 noiembrie/1 decembrie 1918 unirea Transilvaniei, Banatului şi a părţilor locuite de români din Ungaria cu Regatul României. Organele bisericeşti din Oradea vesteau tuturor protopopilor din Crişana, la 7 decembrie 1918, înfăptuirea unirii, terminarea războiului şi recunoaşterea principiilor preşedintelui american Wilson, prin care „toate popoarele mici" urmau „să fie liberate de sub jug străin şi toţi cei de o limbă să formeze o naţiune politică sub o cârmuire proprie naţională". Hotărîrile adunării de la Alba Iulia trebuiau „să fie citite şi explicate poporului ca o evanghelie a libertăţii popoarelor". Preoţii aveau datoria să facă propagandă în adunări populare şi din amvon „pentru învăţătură şi muncă cinstită" şi să vegheze ca „din şcoli să se înlăture emblemele fostului regat şi să se introducă limba română ca limbă de predare,

unde sunt şi elevi de limbă străină, ori de ai noştri care nu ştiu româneşte, cum e Jaca şi Darvaşul; limba maghiară să se folosească ca limbă auxiliară, ca elevii să nu fie împiedicaţi în progresul ştiinţei lor din pricina limbii".

Unirea tuturor românilor în cadrul Regatului României reprezenta voinţa marii majorităţi a naţiunii. Experienţa vieţii de sute de ani sub stăpânire străină, acceptarea românilor în societate numai de silă, *usque ad beneplacitum dominorum* (= până va dura plăcerea domnilor), discriminările de tot felul etc. au determinat până la urmă afirmarea voinţei generale de unire. Firește, unirea a fost înfăptuită de românii din Basarabia (la 27 martie/9 aprilie 1918, la Chişinău), Bucovina (15/28 noiembrie 1918, la Cernăuţi) şi Transilvania (la 18 noiembrie/1 decembrie 1918, la Alba-Iulia), dar ea urma să fie consfinţită de către marile puteri. Marile puteri (Franţa, Anglia, SUA, Japonia, Italia), alături de celelalte state învingătoare în război, în anii 1919-1920, au respectat în linii mari ceea ce deciseseră românii, în mod democratic, în anul 1918. Din păcate, la stabilirea mersului frontierei pe teren, mai ales acolo unde nu erau graniţe naturale (râuri, munţi etc.), s-au luat în calcul şi considerente strategice, economice, demografice etc. Astfel, în vestul ţării, pe Câmpia Tisei, linia de separaţie dintre România şi Ungaria a fost trasată la est de oraşele Szeged (Seghedin), Gyula (Giula), Debrecen (Debreţin) şi la vest de oraşele Arad, Oradea, Satu-Mare. În acest fel, în România au rămas mai multe localităţi cu populaţie preponderent maghiară, iar în Ungaria au rămas o serie de localităţi cu populaţie preponderent românească, situate lângă frontieră. Natural, situaţia acestor localităţi a fost destul de delicată. [a]i ungurii rămaşi în România şi românii rămaşi în Ungaria ar fi vrut să trăiască în statele lor naţionale. Pe bună dreptate, românii din comunele Otlaca, Chitighaz, Bedeu, Peterd, Vecherd, Micherechi, Bătania, Cenadu Unguresc, din oraşul Giula şi din alte sate, care au votat democratic la Alba-Iulia unirea lor cu România, erau surprinşi neplăcut să vadă că decizia lor nu era luată în seamă. Din păcate, nu erau singurii în această situaţie; şi alţi locuitori, de alte etnii, au rămas în alte state decât au dorit şi au sperat.

Viaţa nu a fost prea generoasă cu românii rămaşi dincolo de frontiera de vest a României şi care nu au trăit niciodată în statul numit România. Totuşi, ei au reuşit în oarecare măsură să-şi păstreze naţionalitatea, adică limba, tradiţiile, folclorul şi credinţele. După 1989, ei au putut relua la scară importantă legăturile, culturale mai ales, cu Ţara. Alinarea ar trebui să vină de la viitor, care promite o Europă nouă, fără graniţe rigide, în care toate popoarele, populaţiile, grupurile etnice să poată trăi în linişte, pace, egalitate şi în care politicile statelor naţionale să nu lezeze în nici un fel minorităţile. Mai mult, să sperăm că nici nu se va mai vorbi de minorităţi, ci de comunităţi umane egale şi prospere, cu propria lor personalitate, conlucrând în cadrul concertului european.

Situaţia minorităţilor naţionale în România Mare

Wéber Péter
Doctorand al Universităţii Sussex, Brighton

Noua ordine europeană instaurată după Primul Război Mondial urma să se diferenţieze radical de practicile politice care au precedat prima mare conflagraţie mondială. Imperiile multinaţionale dispăruseră de pe harta politică, oferindu-se astfel mai multor naţiuni din spaţiul central-est european şansele unei dezvoltări independente. Intenţiile ce aveau la bază principii moderne, progresiste nu au reuşit, datorită unei aplicări părtinitoare, să excludă posibilitatea naşterii unor noi conflicte între popoarele Europei. România a fost unul dintre statele „favorizate" de către Puterile Aliate, în special Franţa, în crearea noului său areal teritorial-uman. Unirea „tuturor românilor" într-un singur stat a avut drept consecinţă înglobarea în noul stat a unui însemnat număr de conaţionali ai statelor vecine sau populaţii pe care România

Mare le-a „preluat" de la statele învinse. Recensământul populației efectuat la 10 ani după instaurarea regimului românesc în noile teritorii, arată că mai bine de un sfert din populația țării (28,1%) era de altă naționalitate decât cea românească. În toate dintre noile provincii alipite ponderea naționalităților era foarte însemnată, alcătuind chiar majoritatea în centrele urbane. În Transilvania maghiarii reprezentau 7,9% din populația țării, dominând numeric orașele transilvane. În trei județe alcătuiau chiar majoritatea. Germanii cotați cu 4,1% reprezentau ca pondere cea de-a doua minoritate națională. Ucrainienii și rușii reprezentând 3,2% respectiv 2,3% din totalul populației țării, se găseau preponderent în nordul Bucovinei și în Basarabia. În sudul Dobrogei, ținut cunoscut și sub denumirea de Cadrilater ce fusese obținut de România după al doilea război balcanic în 1913, predominau bulgarii și turco-tătării. Pentru a diminua procentajul etnic al maghiarilor și al germanilor, vorbitorii nativi de limba maghiară și germană (sau jidisch) de religie mozaică au fost considetați drept naționalitate distinctă, adică evrei, reprezentând 4% din populația țării. Pe lângă aceste minorități naționale au mai existat o serie de alte grupuri etnice mai mici precum sârbi, armeni, greci, albanezi, polonezi, slovaci, cehi, găgăuzi, etc. care însă toate împreună n-au depășit cifra de 1,5%.[1] Baza ideologică a întemeierii României Mari a fost „dorința tuturor românior" de a se uni într-un singur stat, exprimată în declarațiile de unire a Sfatului Țării de la Chișinău din 27 noiembrie 1918, a Congresului General de la Cernăuți din 28 noiembrie 1918 și a Marii Adunării Naționale de la Alba Iulia din 1 decembrie al aceluiași an. Acestea au servit noii formațiuni statale drept fundament juridic. Deși principiul de bază al reorganizării noii Europe a fost cel al autodeterminării naționale, referenduri în urma cărora întreaga populație a provinciilor alipite României ar fi avut șansa să își exprime obțiunea apartenenței statale, nu au avut loc. Puși în fața faptului împlinit, adunarea sașilor transilvăneni din 8 ianuarie 1919 a aderat la unirea Transilvaniei cu România, în speranța că punctul 1. al Rezoluției de la Alba Iulia le va asigura toate condițiile exercitării drepurilor naționale.[2] După trasarea definitivă a frontierei de vest, reprezenții maghiarilor, nutrind aceiași speranță ca și sași, s-au resemnat în fața instaurării regimului românesc, organizându-se în Partidul Maghiar (Magyar Országos Párt), decis să apere în parlamentul României Mari drepturile naționale a circa un milion și jumătate de maghiari. Pe lângă Rezoluția de la Alba Iulia, guvernul român a fost nevoit să accepte la 9 decembrie 1919 Tratatul Minorităților, impus de statele aliate pentru a proteja preventiv minoritățile naționale de politica de asimilare forțată a statelor succesoare Austro-Ungariei, dat fiind că unele erau aproape la fel de heterogene din punct de vedere etnic ca și vechea Monarchie dar se defineau drept „state naționale".[3] În felul acesta, politica României față de minorități urma să fie monitorizată de către Consiliul Societății Națiunilor de la Geneva.[4]

Politica statului român față de minorități a fost determinată de caracterul actelor legislative adoptate de parlamentul României Mari în procesul de consolidare a noului stat. Începând cu legea agrară, continuând cu adoptarea Constituției din 1923 și legea învățământului din 1924, acestea au produs mari deziluzii reprezentanților diferitelor minorități naționale. Constituția adoptată în 1923 declara Regatul României drept „stat național unitar" în care „**românii**, fără deosebire de origine etnică, de limbă sau confesiune" urmau să se bucure de aceleași drepturi.[5] Prin omiterea formulării de „cetățeni români" și impunerea termenului general de „români", se nega de fapt existența altor naționalități, acceptându-se doar fatul că românii pot fi și de altă „origine etnică" sau vorbitori de alte limbi. Diferența dintre formularea din Constituție și cea din Rezoluția de la Alba Iulia unde se vorbește de „popoare conlocuitoare" este evidentă. Totuși, cu toate că oficial neromânii erau considerați tot români, în fapt, cetățenii minoritari erau considerați „corpuri străine".[6] În această formulare se reflectă conduita clasei politice dar și a elitei culturale românești care în provinciile unite era încă inferioară nu numai numeric ci și ca pregătire față de maghiari, germani sau chiar ruși. Având în vedere nu numai diversitatea etnică ci și particularismele fiecărei provincii alipite, România Mare era doar pe hârtie un stat național unitar. Această neconcordanță dintre ceea ce se dorea să devină România Mare și realitatea

diversităţilor etnice şi regionale a influenţat în mod definitor conduita clasei politice interbelice faţă de minorităţile naţionale. Pentru a nivela aceste diferenţe statul român s-a angajat într-o campanie culturală care a urmărit accentuarea caracterului românesc în noile provincii. Acestei campanii i s-au asociat măsuri care contraveneau nu numai Rezoluţiei de la Alba Iulia dar şi Tratatului Minorităţilor, tratat care a oferit minorităţilor o nouă armă în lupta pentru drepturi culturale. Orice încercare a minorităţilor de a-şi consolida propriile instituţii era privită cu suspiciune de către autorităţile române. Ele susţineau de expemplu, că secuii şi saşii înfiinţează în mod ilegal nu doar şcoli primare în limba maternă, ci şi şcoli secundare şi chiar universităţi subvenţionate de la Berlin şi Budapesta.[7] Pe măsura creării capacităţilor de învăţământ româneşti, cele ale minorităţilor au fost treptat închise. În numeroase cazuri, chiar elevii români care frecventaseră înainte de unire şcoli maghiare, germane sau ruseşti, erau îndemnaţi să nu mai folosească în noile şcoli româneşti alte limbi decât româna. Conform legii învăţământului din iulie 1924, părinţii cu nume care sunau româneşte, deşi aceştia de generaţii nu se considerau de etnie română, având altă limba maternă decât cea românească, erau obligaţi să-şi trimită copiii exclusiv la şcoli româneşti.[8] Statul a înfiinţat şcoli primare pentru minorităţi cu intenţia de a le scoate de sub influenţa cultelor catolic, reformat şi evanghelic, în timp ce şcolile secundare şi superioare au avut exclusiv limba de predare română. Deoarece legea învăţământului prevedea că fiecare naţionalitate poate frecventa doar şcoli cu limba de predare a naţionalităţii proprii sau limba română, evreii care in Transilvania, Crişana şi Banat aveau limba maternă maghiară iar in Bucovina şi Basarabia germană sau rusă, au fost nevoiţi să-si trimită copiii la şcoli româneşti. Teoretic exista posibilitatea ca ei sa înveţe în „limba evreiască" adică ebraică, dar aceasta era doar limbă de cult, improprie la acea dată utilizării ei ca limbă de predare. Şvabilor din regiunea Sătmarului care se asimilaseră de cel puţin două generaţii maghiarilor majoritari din zonă, autorităţile nu le-au mai permis să-şi trimită copiii la şcoli ungureşti. Astfel, ei au avut de ales între şcoli germane sau româneşti. Cum mulţi nu mai vorbeau limba strămoşilor lor, aceştia s-au văzut nevoiţi să opteze pentru frecventarea unei şcoli româneşti. Rezistenţa naţionalităţilor faţă de măsurile de românizare erau definite ca „tendinţe subversive şi antipatriotice", după cum aprecia inspectorul general din regiunea Cernăuţi.[9] Strădaniile statului român de a omogeniza România din punct de vedere etnic şi cultural s-au manifestat şi prin acţiuni de „misionarism" în zonele populate majoritar de către minorităţi. Înfiinţarea aşa zisei „zone culturale" în 1920 a servit drept instrument pentru a determina învăţătorii şi profesorii români să ocupe posturi în zonele dominate numeric de minorităţi. Cadrelelor didactice româneşti repartizate în aceste zone li se ofereau salarii mai mari.[10] Un alt instrument al omogenizării etnico-culturale a fost Biserica ortodoxă română. Aceasta avea întâietate faţa de celelalte Biserici, însarcinată şi cu rolul de a „readuce la credinţa strămoşească" românii , care „în decursul vremurilor au fost siliţi să îmbrăţişeze o credinţă străină de sufletul şi aspiraţiile lor".[11] În decursul întregii perioade interbelice situaţia minorităţilor naţionale nu a cunoscut modificări esenţiale. Alternanţa la guvernare a partidelor Naţional Liberal şi Naţional Ţărănesc nu însemnat şi o schimbare a strategiei în privinţa politicii statului faţă de minorităţile naţionale. Mai ales în anii treizeci, odată cu alunecarea spre dreapta a spectrului politic, au existat tot mai multe încercări de a limita accesul minorităţilor în viaţa publică. Aşa numitul *numerus valachicus* propus de către Alexandru Vaida-Voevod urma să asigure superioritatea elementului românesc în instituţiile de învăţământ secundare şi superioare în detrimentul maghiarilor şi saşilor, pe motivul că aceştia au avut secole de-a rândul avantaje şi i-au ţinut pe români în întuneric. Împotriva unei asemenea metode s-a pronunţat Iuliu Maniu arătând că românii trebuie să se ridice intelectual prin forţa lor proprie şi nu prin suprimarea altora.[12]

Formele de protest ale reprezentanţilor diferitelor minorităţi naţinale s-au manifestat prin interpelări parlamentare, articole de presă şi trimiterea de memorii Societăţii Naţiunilor. Reprezentanţi ai germanilor din România au înaintat un asemena memoriu de protest arătând

totodată câtă răbdare şi ce bine intenţionaţi au fost conducătorii minorităţii germane, care "au evitat pe cât posibil să se plângă "la Societatea Naţiunilor, pentru a nu strica imaginea României în străinătate. Faptul că partidul minorităţii germane a adresat totuşi un memoriu forului internaţional de la Geneva a fost o necesitate de ultimă oră, o "ultima Germanorum ratio". Iată în ce constau aceste plângeri formulate de către Rudolf Brandsch[13]: 1) Atacurile împotriva bunurilor germane au continuat şi după reforma agrară, fiind afectate cu predilecţie bunurile comunitare de o importanţă majoră pentru autofinanţarea instituţiilor comunitare proprii şi păstrarea identităţii naţionale. 2) Limba germană a fost scoasă din administraţie iar noua lege a administraţiei publice va legaliza această stare. 3) În justiţie, limba germană este total absentă, fără nici o îndreptăţire legală. 4) Sistemul şcolar german este afectat de românizarea masivă a acestuia. 5) Autonomia şi caracterul german al şcolilor confesionale sunt ameninţate. 6) Se constată o creştere continuă a nesiguranţei proprietăţii şi a libertăţii personale. Prezentarea defavorabilă a situaţiei minorităţii germane din România de către senatorul sas von Möller a fost amplificată de unele afirmaţii incendiare, publicate în paginile gazetei de Frankfurt.
Conform acestora, "unele cercuri româneşti" ar fi pornit o "revanşă naţională" împotriva maghiarilor mai ales, dar şi a germanilor. Acestora din urmă li se reproşa faptul că timp de secole i-au marginalizat şi umilit pe români, obligând-i să locuiască doar la periferia oraşelor săseşti, la un loc cu ţiganii.[14] Având în vedere faptul că nici minoritatea ucraineană din Bucovina nu a avut parte de un tratament mai bun, nu pare să fie vorba de vreo revanşă naţională îndreptată împotriva vechilor „asupritori". Ion Nistor, care înainte de unire se angajase în lupta pentru drepturile românilor din Bucovina şi Basarabia a ignorat la rândul său drepturile naţionale ale celorlalte naţionalităţi ajunse sub autoritate românească. Ca reprezentant în Cernăuţi al guvernului de la Bucureşti, Nistor a dispus între anii 1919-1927 îndepărtarea funcţionarilor neromâni din instituţii, închiderea a şaptezeci de şcoli ucrainiene, susţinând că populaţia din localităţile unde funcţionaseră aceste şcoli sunt „români deznaţionalizaţi". Publicaţiile de limbă ucraineană au fost supuse unei severe cenzuri. Nemulţumirile populaţiei ucrainiene erau cu atât mai justificate cu cât multe dintre drepturile naţionale câştigate în timpul dominaţiei austriece fuseseră retrase de către autorităţile româneşti. Între anii 1919 şi 1922, reprezentanţii ucrainienilor, germanilor şi polonezillor au iniţiat mai multe mişcări de protest fără nici un rezultat. Dimpotrivă, organizaţiile care au iniţiat aceste proteste au fost interzise.[15]

Una dintre personalităţile româneşti interbelice care s-a aplecat cu cea mai mare înţelegere asupra problemei minorităţilor naţionale a fost Gheorghe C. Costa-Foru.[16] Pregătirea sa de jurist i-a adâncit spiritul de justeţe pe care l-a manifestat pentru cei expuşi samavolniciei puternicilor timpului. El şi-a ridicat cuvântul deopotrivă pentru drepturile românilor aflaţi sub regimul austro-ungar înainte de 1918 cât şi pentru drepturile maghiarilor, germanilor, evreilor, etc. din România după 1918. Costa-Foru a conştientizat faptul că un tratament echitabil şi just al minorităţilor naţionale din România este un interes naţional românesc. Un rol important în activitatea de demascare a nedreptăţilor comise de autorităţile statului împotriva minorităţilor a fost Liga pentru Derepturile Omului pe care Costa-Foru înfiinţat-o în iulie 1923 şi a cărei secretar general a fost. În manifestul redactat de el cu ocazia inaugurării sediului acestei organizaţii chiar în propria lui casă, Costa-Foru arăta: *„Liga, ca apărătoare a dreptăţii şi legalităţii, va fi şi protectoarea victimelor intoleranţei naţionale. Ea îi ia sub aripa ei protectoare pe toţi cei care sunt persecutaţi pentru ideile, credinţa, naţionalitatea sau limba lor....Liga reprezintă patriotismul luminat, ridicându-se deasupra naţionalismului şovin, fanatic şi cu vederi strâmbe, penru a apăra minorităţile etnice, religioase şi culturale".*[17]
Chestiunea minorităţilor naţionale din perioada interbelică a fost tratată de către istoriografia românească din punct de vedere defensiv în cadrul polemicii purtate cu istoricii de altă naţionalitate, care au criticat politica statului român şi aspectele de intoleranţă naţională din societatea românească interbelică. În locul unei abordări obiective s-a căutat mereu contraargumete şi justificări ale politicii româneşti interbelice. În acest mod istoriografia

românească a creeat înspre interior imaginea unei politicii şi societăţi româneşti interbelice tolerante şi binevoitoare faţă de minorităţi.[18] Totuşi, prin însăşi faptul în sine, că minorităţile naţionale şi-au manifestat pe scară largă nemulţumirea faţă de tratamentul la care au fost supuse, denotă adevăratul caracter al politicii româneşti interbelice faţă de minorităţi. Pentru că doar atunci se poate vorbi de toleranţă şi armonie când cei în cauză, respectiv minorităţile naţionale, se declară satisfăcute. Scopul acestui articol nu este de a incrimina sau condamna felul în care autorităţile timpului s-au raportat faţă de minorităţile naţionale din România Mare. Fiecare perioadă istorică îşi are trăsăturile sale precum şi fiecare societate are fazele sale de evoluţie. România Mare şi societatea românească interbelică s-au înscris într-un fenomen est-european ce reprezenta partea tradiţionalistă mai puţin „modernă" a continentului, unde naţionalismul a fost şi mai continuă să fie un fenomen de o importanţă covărşitoare. În această parte a continentului naţionalismul interbelic a fost mult mai direct legat de imperativele unificării naţionale. Mijloacele împlinirii naţionale au reprezentat sursa unor tensiuni potenţiale, deoarece unificarea a însemnat totodată şi încorporarea unor importante populaţii minoritare în general mai urbanizate, mai educate şi mai moderne decât românii.[19] Spre deosebire de perioada interbelică, iperartivele actuale ale societăţii româneşti (şi nu munai) vor trebui să ducă mai departe schimbarea de mentalitate, inclusiv în ceea ce priveşte atitudinea faţă de minorităţi.

Note

1. Institutul Cenral de Statistică, *Anuarul statistic al României 1937-1938* ,Bucureşiti 1939, p.58
2. Punctul 1. al alineatului III declară „deplina libertate naţională pentru toate popoarele conlocuitoare. Fiecare popor se va instrui, administra şi judeca în limba sa proprie prin indivizi din sânul său şi fiecare popor va primi drept de reprezentare în corpurile legiuitoare şi la guvernarea ţării în proporţie cu numărul indivizilor care-l alcătuiesc". Ion Clopoţel, *Revoluţia din 1918 şi unirea Ardealului cu România*, Cluj, 1936, pp.121-123
3. In Cehoslovacia germanii, maghiarii, rutenii constituiau peste 35% din populaţia ţării. În Polonia 31% erau de altă naţionalitate decât cea poloneză. Romsics Ignác, *Nemzet, nemzetiség és állam Kelet-Közép- és Délkelet-Európában a 19. és 20. században*, Budapest, 1998, p.197
4. Nagy Lajos, *A kissebbségek alkotmányjogi helyzete Nagyromániában*, Kolozsvár, 1944, p.25
5. Vezi textul integral al legii în limbile română şi maghiară la Nagy Lajos, op.cit., pp.222-283
6. Autoarea Barbara Jelavich remarcă semantica termenului „străin" în noile state naţionale din Balcani de după primul război mondial: „Noile regimuri naţionale aveau să adopte o poziţie mai puţin conciliantă. Poziţia unui membru al unei minorităţi putea fi mult mai rea sub jurisdicţia lor, decât sub cea a vechilor imperii...Conducerile naţionale din întreaga peninsulă au căpătat obiceiul să aplice cuvântul ‚străin' cetăţenilor minoritari, chiar dacă familiile trăiseră în regiune de secole." Barbara Jelavich, *History of the Balkans: Twentieth Century,* vol. 2, Cambridge, 1983, p.135
7. Irina Livezeanu, *Cultură şi naţionalism în România Mare 1918-1930*, Bucureşti, 1998, p.217
8. Cetăţenii de origine română, cari şi-au pierdut limba maternă, sunt datori să-şi instruiască copiii numai la şcoalele publice sau particulare cu limba română de predare" Lege pentru invăţământul primar al Statului...în Monitorul Oficial nr. 161, 26 iulie 1924
9. Livezenu, op. c Irina it., 97
10. Ibidem, p.58
11. Citat din procesul verbal al şedinţei consiliului de miniştri cu privire la discutarea „Normelor pentru toate cultele de a oficia serviciu religios la solemnităţi naţionale", publicat în Monitorul Oficial din 18 dec. 1939, nr. 293. Vezi la Nagy Lajos, op.cit., p.107

12. Bárdi Nándor, Wéber Péter, *Kissebbségben és többségben: Iuliu Maniu nézőpontjai* în KÖTŐDÉSEK ERDÉLYHEZ, Tatabánya, 1999, p.163
13. Rudolf Brandsch, om politic sas care s-a remarcat prin pozițiile sale împotriva politicii de maghiarizare a guvernelor ungare de dinainte de 1918. A jucat un rol important în adoptarea de către Consiliul Național Săsesc a Proclamației de la Mediaș din 8 ianuarie 1919, prin care majoritatea sașilor au aderat la Unirea cu România.
14. Bundesarchiv Berlin, R 1501/5940, f.27, Karl von Möller, Minderheitenproblem in Rumänien în FRANKFURTER ZEITUNG, 28 aprilie 1925
15. Mariana Hausleitner, *Die rumänisch-ukrainische Beziehungen in der Bukovina* în JAHRBÜCHER FÜR GESCHICHTE UND KULTUR SÜDOSTEUROPAS, editori Andreas Helmedach, Hans-Christian Maner, nr.2, München, 2000, pp. 112-114
16. C.G. Costa-Foru (1856-1935), prim-rector al Academiei Române, ministru în repetate rânduri, originar dintr-o familie boierească de macedo-români. A efectuat studii în Bucureşti, Heidelberg, Paris; 1879-1879, ataşat al ambasadei române la Paris; 1882-1883 viceprefect al județului Vlașca; în 1884 devine şef de cabinet al preşedintelui Partidului Conservator Lascăr Catargiu; deputat parlamentar în mai multe cicluri, susținător al mişcării pentru drepturi naționale ale românilor din Monarchia Austro-Ungară; colaborator la numeroase publicații; participant voluntar în primul război mondial; 1923 înființează Liga pentru Drepturile Omului.
17. Demény Lajos, *C.G. Costa-Foru és az erdélyi magyar szellemi-művelődési élet (1921-1925)* în KÖTŐDÉSEK ERDÈLYHEZ, Tatabánya, 1999, p.144
18. Vezi de exemplu George Cipăianu, Gheorghe Iancu, *Die Minderheiten im Rumänien der Zwischenkriegszeit und der Völkerbund (Minoritățile din România interbelică şi Societatea Națiunilor)*, în INTERETHNISCHE UND ZIVILISATIONSBEZIEHUNGEN IM SIEBENBÜRGISCHEN RAUM, Cluj/Klausenburg/Kolozsvár, 1996
19. Irina Livezeanu, op. cit., p.16

Emanuil Gojdu-adept al multiculturalității

Gheorghe Petruşan
Catedră de Limbă şi Literatură Română
Univerdsitatea din Seghedin

Recent, o personalitate proeminentă a vieții culturale românești făcuse în baza experiențelor acumulate la noi, la românii din Ungaria, constatarea după care această comunitate etnică s-a integrat în mod exemplar în societatea maghiară.

Observația mi-a produs o mare satisfacție, dar m-a pas numaidecât pe gânduri, indemnându-mă să meditez asupra destinului nostru național, de fapt asupra conviețuirii noastre cu ungurii. Prilej pe care-l oferă această festivitate. Criteriile de analiză obiectivă a unui domeniu atît de delicat şi complex nu sunt elaborate în mod satisfăcător, sau noțiunile cu care operăm nu sunt utilizate în aceeaşi accepțiune, fapt de care mi-am dat seama când am început să lucrez la un studiu

despre asimilare, din care am publicat câteva capitole în "Foaia românească".

Şi mai importantă mi se pare accentuarea faptului că românii din Ungaria de odinioară, din Imperial habsburgic sau din Austro-Ungaria, respectiv Ungaria de după Tratatul de la Trianon, au constituit şi continuă să constituie o comunitate naţională, care de multe ori cugetă ungureşte, sau nemţeşte şi simte româneşte. Nu este vorba de o schizofrenie, dimpotrivă, este vorba de o atitudine bipolară, care numai pentru omul cu o gândire etnocentrică, din a doua parte a secolului al XIX-lea, şi mai ales din secolul XX, constituie o ipostază aflată la două extremităţi opuse. Avem de a face cu un fenomen social şi cultural normal şi firesc într-o lume poliglotă, ca aceea în care a trăit Emanuil Gojdu, ceea ce înseamnă că (pînă prin anii 1880) pentru cetăţenii Imperiului habsburgic conceptul de multietnicitate, multiculturalitate sau plurilingvism era un dat istoric.

În prima fază a trezirii la conştiinţă naţională, folosirea mai multor limbi, convieţuirea în aceeaşi patrie a mai multor naţionalităţi şi identificarea cu interesele ei majore, simbolizate de monarh, erau realităţi acceptate, firesti ale societăţii, chiar dacă fiecare comunitate naţională lupta pentru interesele sale sociale şi naţionale.

În acest context politic şi economico-social, dominat de năzuinţa reformării şi modernizării vieţii, precum şi de definirea şi limpezirea idealurilor naţionale, românii din Transilvania şi Ungaria, ca de altfel toate naţionalităţile nemaghiare, devin o parte integrantă a eforturilor burgheziei maghiare, germane şi, intr-un număr mai redus, evreieşti (ultimele asimilate în mare măsură până la 1848!), pentru abolirea iobăgiei şi făurirea unei societăţi burgheze şi democratice. Burghezia devine, însă, nu numai forţa motrice a modernizării sociale, ci şi a procesului de trezire la conştiinţa naţională.

La unguri, nobilimea în frunte cu liberalii conduşi de Kossuth, de la naşterea căruia se împlinesc de asemenea două sute de ani, reuşiseră să devină, în epoca reformelor, o adevărată forţă de rezistenţă împotriva tendinţelor de germanizare ale Curţii vieneze, demers inaugurat de Iosif al II-lea. Nu este întâmplător faptul că tocmai din această cauză creşte prestigiul ungurilor şi al nobilimii maghiare, care era un fel de model şi pentru celelalte minorităţi din imperiu. După cum nu este întâmplător că foarte mulţi intelectuali nemaghiari, ca de pildă sârbul Vitkovics Mihaly, sau românul Gozsdu Manó, acceptând realităţile epocii, se integrează în societatea maghiară fără să-şi piardă identitatea, fără să se asimileze. În paranteză fie spus, ştim foarte bine că de-a lungul istoriei câte generaţii au fost asimilate de către unguri, acelea care au dorit să se ridice în sferele mai înalte ale societăţii.

Este vorba deci, în această perioadă (anii 1800-1848), de apariţia unei burghezii româneşti, care în deceniile următoare va fi deja capabilă să-şi susţină interesele naţiunii noastre, ale românilor. Concesiile pe care le-au făcut şi fără de care nu se putea ajunge la un modus vivendi cu societatea, au fost benefice nu numai pentru el şi familia lui, ci şi pentru naţiunea română din Ungaria.

Înţelepciunea cu care au fost coordonate o scrie de interese sociale şi naţionale a făcut posibilă apariţia unei pături intelectuale româneşti. Azi acest fenomen îl numim multiculturalitate, plurilingvism, adică acela care se cultiva şi scria în mai multe limbi.

Pentru Emanuil Gojdu era un lucru firesc să scrie poezii în limba maghiară, să semneze cu Gozsdu Manó şi, totodată, să finanţeze editarea *Calendarului lui Neagoe*, a revistei *Biblioteca Românească*, sau a cărţii *Viaţa lui Christos* de Diaconovici Loga şi aşa mai departe, să-şi pună imensa avere în slujba culturii române şi a formării unei intelectualităţi naţionale româneşti.

În problema naţională aplica formula şi şi nu pe aceea etnocentrică sau, sau.

Aceasta este zestrea, mesajul, axat pe compromisuri înţelepte pe care le-am moştenit de la Gozsdu şi generaţia lui. Nobilimea română, din care făcea parte Emanuil Gojdu, avea o conştiinţă naţională încă nedefinită. Tendinţele naţionale exclusiviste apar mai tîrziu, după 1848, odată cu declanşarea luptei pentru formarea statelor naţionale.

Se pune întrebarea, de ce a scris poezii, petiţii, testamentul în limba maghiară? În ce limbă să fi scris la Pesta?" Limba romămă era aici o limbă de familie, în primul rând. Vorbeau dialect sau dialecte. Nu aveam la această dată o limbă naţională închegată, iar limba mult mai avansată din Principatele Române, nu prea era la noi cunoscută.

Cei care ulterior îi fac tot felul de reproşuri, nu respectă, cred, realităţile naţionale şi sociale ale epocii reformelor, o epocă a luminilor, promiţătoare şi pentru români. Maramureşenii, bihorenii, bănăţenii au ţinut cu Pesta nu numai pentru că aparţineau Ungariei, ci pentru că destinul, viitorul românilor depindea în primul rând de pătura dominantă, paşoptistă din Ungaria, realitate de care Gojdu şi-a dat seama încă înainte de 1848. (În mod indirect, desigur, şi de Curtea vieneză.) Accentuez acest fapt pentru că românii au trăit împreună nu cu burgul, nu cu austriecii, ci cu ungurii de-a lungul secolelor. Marea dilemă a românilor din Ungiria şi Transilva era, în perioada paşoptistă, să ţină cu Pesta sau cu Viena. Teodor Neş, în frumoasa şi excepţionala sa carte dedicată oamenilor din Bihor, descrie precis frământările românilor de aici, concluziile pe care le trage, însă, cu un secol în urmă, sunt în unele privinţe discutabile. Teodor Neş scrie următoarele: "Curentul apusean, coborât de pe versantul de vest al Munţilor Bihariei apucă calea Crişurilor şi se îndreaptă peste pusta Ungariei, către Budapesta. El inundă părţile ungurene, Banatul, Crişana, Maramureşul, aducându-le la o strategie politică comună. Părţile acestei, desfăcute constituţional de către Ardeal, căutau să găsească altă platformă de afirmare şi conservare naţională. Abandonaţi de ardeleni, transferaţi Ungariei de către Viena, prin Constituţia din 4 martie 1849, ameninţaţi de pericolul slav, muscălesc, persuadaţi de Boliac şi Bălcescu, ungurenii au căutat o înţelegere cu maghiarii. Conformându-se crudei situaţiuni, nădejdea înşelată de Viena şi-o puseseră în cavalerismul şi în imaginara înţelepciune politică maghiară. Curentul apusean avea deviza: "Cu Budapesta contra Vienei. Părţile ungurene, în special Bihorul, în funcţiune nemijlocită de Budapesta, îşi vor căuta reperul politic în capitala Ungariei. Biserica ungureană va încerca să desluşească gândurile şi veleităţile Budapestei, pentru a se conforma. Adoptările şi confirmările bisericilor vor fi ţărmurite de interesele culturale preţioase ale românilor. Ele nu înseamnă renunţarea la individualitatea etnică, ci o străduinţă de armonizare a năzuinţelor poporului român cu concepţiile deţinătorilor puterii."

În Bihor, curentul politic apusean şi cel arhieresc merg paralel. Luptele naţionale aici se desfăşoară în zodia înţelegerii româno-maghiare. Multiplicarea punctelor de contact, acordarea aspiraţiunilor, armonizarea voinţelor disperate şi netezirea asperităţilor ce le înfăţişau românii şi ungurii aici, în zona demarcaţională a celor două neamuri, va forma fondul pe care se vor zugrăvi figurile bihorene. Luptătorii din Bihor vor concretiza rezumativ aceste stări spirituale. Energiile lor se vor risipi în slujba ocrotirii românilor ca naţionalitate, respectînd integritatea teritorilă a Ungariei Sf. Ştefan... Luptătorii recunosc integritatea teritorială a Ungariei; recunosc şi unirea Ardealului cu Ungaria, deşi aceasta s-a săvîrşit neîmplînindu-se unele forme legale, încît ardelenii înşişi au dreptul de a contesta legalitatea unirii din punctul de vedere al dreptului public. În jurul acestei concepţii centrale făurite de Em. Gojdu, se rânduiesc vederile celorlalţi luptători...)"

Emanuil Gojdu, stegarul acestei tendinţe politice, era convins de justeţea orientării pe care o reprezintă, aducând o contribuţie remarcabilă la înlocuirea limbilor latină şi germană cu limbile maghiară şi română în administraţia publică, la luptele pe care ungurii le duceau împotriva habsburgilor, îndeplinind, totodată, şi o funcţie de mediator între români şi unguri, ambele popoare fiind ameninţate de nemţi şi slavi. În una din şedinţele din Camera Magnaţilor spunea: "Providenţa divină, însuşi Dumnezeul popoarelor a hotărât destinaţia conform căreia naţiunile română şi maghiară trebuie să trăiască într-o căsătorie veşnică, împreună au un viitor glorios, faţă-n faţă ambele sînt sortite pieririi..." În cadrul unei şedinţe electorale se adresează românilor în felul următor: "Fraţilor, voi spuneţi, să trăiască Gojdu, eu spun însă că numai pînă atunci să trăiască pînă ce va inerveni în interesul şi în favoarea voastră, iar din momentul ce ar înceta să vă reprezinte interesele voastre, să nu mai trăiască Gojdu".

Politica filomaghiară a lui Emanuil Gojdu a fost interpretată de unii ca o atitudine oportunistă, "din cauza atitudinii sale în chestiunea înţelegerii romano-maghitiră." Riposta lui Gojdu dată lugojenilor, din partea cărora veniseră atacurile la adresa lui în 1861, după ce fusese ales comite suprem în judeţul Caraş, sună în felul următor: "Dacă aş şti că numai un strop din sângele meu nu ar fi curat românesc, mi-aş tăia vâna cu sabia ca să-l scot din corpul meu."

Din celebrele discursuri ţinute în Casa Magnaţilor ştim că Emanuil Gojdu a fost nu numai un devotat patriot şi filomaghiar, ci tot atât de bun român, un înflăcărtat luptător pentru egala îndreptăţire a românilor, pentru retragerea legilor defavorabile românilor, aduse de Curtea vieneză şi recunoaşterea nu numai a libertăţilor individuale ale românilor, ci şi a drepturilor colective, a recunoaşterii românilor ca o entitate politcă de sine stătătoare.

În discursul rostit la 17 iunie 1861, Emanuil Gojdu, după ce cuprinde şi prezintă în opt puncte motivele pasivităţii politice a românilor, ţine să sublinieze fără echivoc:

"Românii doresc viaţa naţională conservată prin atâtea nenorociri de o mie de ani, pe care vrem a o păstra, cultiva şi dezvolta şi în viitor, iar pe fiii săi, implicându-i în toate ramurile guvernării, poporul român voieşte a-i pregăti pentru un viitor mare, pe care-l are nedespărţit de naţiunea maghiară."

Iată adevăratul testament moştenit de la Emanuil Gojdu, pe care noi, urmaşii de aici ni-l putem însuşi fără rezervă şi care reflectă mentalitatea noastră, atitudinea pe care am adoptat-o faţă de patria în care ni s-a dat să trăim de-a lungul veacurilor.

(Comunicare ţinută la 9 februarie 2002, cu prilejul bicentenarului Emanuil Gojdu)

Note:

1. Teodor Neş, Oameni din Bihor, 1848-1918, Oradea, Tip. Diecezană, 1937.
2. Szinnyei József: Magyar írók élete és munkái, III. köt., Bp., 1984. p. 1333.
3. Silviu Dragomir, Revoluţia românilor din Transilvania, anii 1848-1849, vol. V. Cluj, 1946.

Metalimbajul dialectologiei, un excurs bibliografic

Dr.Ştefan Gencărău
Universitatea Babeş-Bolyai
Cluj-Napoca

0.Vom aborda, în cele ce urmează, în maniera unor note de curs în folosul tuturor acelora[1] care urmăresc expunerile de dialectologie română, un concept fundamental: dialectul.

1. Vom reveni asupra acestui demers după ce vom fi reuşit să inventariem acele puncte de vedere care să ne permită să distingem între 'dialect', 'idiom', 'limbă', pentru a evidenţia faptul că distincţia între subsistemele limbii a fost susţinută în virtutea unor criterii cu relativă relevanţă. Vom susţine astfel că nu întotdeauna s-a avut în vedere 'limba' şi diviziunile ei şi că s-au operat distincţii ce .au la bază, în fapt, diverse moduri de a înţelege conceptul limbă, astfel identificîndu-se diviziuni cu legitimare inter ori extrasistemică.

2. Excursul nostru bibliografic porneşte de la Saussure şi caută să ajungă la Coşeriu, adică îşi fixează punctul de plecare în lingvistica structurală, continuînd prin investigarea perspectivelor sociolingvistice şi încheind în modalitatea de definire a dialectului proprie lingvisticii integraliste datorate lui Eugen Coşeriu.

3. În această, să-i spunem, secvenţă, a excursului nostru, ne propunem să dispunem, interpretare după interpretare, doar accepţiile de pînă la interpretarea unităţilor opozitive în conformitate cu versiunea recentă a dicţionarului enciclopedic al ştiinţelor limbajului.

4. Cît priveşte punctul de plecare, se cuvine să arătăm că în tratatele noastre de dialectologie se reţine doar că Saussure a considerat că *dialectele sînt idiomuri care nu se deosebesc decît într-o mică măsură*, ceea ce înseamnă că pentru înţelegerea acestui concept e necesară o raportare întîi la idiom, apoi la limbă. Pentru Suassure între *dialecte şi limbă există o diferenţă de cantitate şi nu de cantitate.* Critica punctului de vedere presupune, în fapt, însumarea perspectivelor într-un demers ulterior acestei intervenţii.

5. În direcţia lui Saussure se înscriu şi definirile lui Antoine Meillet şi Jean Marouzeau. Pentru Antoine Meillet (*La méthode comparative en linguistique historique*, 1954, p. 54) *dialectul e un ansamblu de graiuri prezentînd caractere comune şi mai asemănătoare între ele decît sînt cu cele ale altor graiuri ce aparţin aceleiaşi limbi.*

6. Pentru Jean Marouzeau (*Lexique de la terminologie linguistique,*1961, p. 75) *un dialect se defineşte printr-un ansamblu de particularităţi în sensul că gruparea lor dă impresia unui grai distinct de graiurile vecine, în ciuda înrudirii care le uneşte.*

7. În perspectiva fixată de Saussure se cuvine să plasăm şi intervenţia lui R.A. Budagov (*Introducere în ştiinţa limbii*, 1961, p. 439) pentru că acesta situează dialectul în lingvistica externă, în acea parte a studiului limbii care se interesează de schimbările ce nu au consecinţe asupra a ceea ce Saussure considera a fi *organismul interior al limbii.* Budagov socotea că *dialectul este vorbirea caracteristică unei anumite regiuni, care are anumite particularităţi în domeniul foneticii, gramaticii şi vocabularului.* Tot el susţinea că particularităţile *se manifestă numai în fonetică*, că acestea se extind, firesc, *în vocabular.* De remarcat că aici se găseşte o explicaţie a caracterului strict descriptiv, mai ales în plan fonetic şi lexical al geografiei lingvistice, fie aceasta metodă sau ştiinţă echivalentă dialectologiei.

8. O îndepărtare de modelul Saussure, în definirea metalimbajului dialectologiei, o datorăm lui André Martinet. În acord cu modelul individualist, Martinet (*Elemente de lingvistică generală*, 1970) crede că *abordarea conceptului limbă presupune un demers de uitare atît a faptului că toţi nidivizii uneia şi aceleiaşi comunităţi* ***nu*** *vorbescidentic*, cît şi a faptului că *divergenţele se pot extinde la anumite părţi din structura limbii.* În mod consecvent, la Martinet abordarea conceptului 'dialect' şi a conceptului 'limbă' evidenţiază adevărul că *orice om*

aparține unei comunități lingvistice. Lumea, adaugă Martinet, *e împărțită în corpuri politice, fiecare corp politic folosește oficial o anumită limbă*, ceea ce conduce la a se crede că *toți indivizii ce aparțin aceleiași națiuni alcătuiesc o comunitate lingvistică omogenă și închisă.* Aici, Martinet găsește eroarea în încercarea de a defini 'limba' prin raportare la corpul politic. Această eroare, după Martinet, se regăsește în a se admite că *există limbă de îndată ce există corpul politic național*, respectiv că *un idiom ar merita din acest punct de vedere titlul de limbă în măsura în care el este un instrument al unui stat organizat.* O corecție a erorii conduce la definirea conceptelor *prin raportare*, respectiv prin a identifica specificitatea *graiului* în opoziție cu *vorbirea locală* și a *vorbirii locale* în opoziție cu *limba.*

Vorbirea locală este, pentru Martinet:

(a) *forma lingvistică învățată în sînul familiei,*

(b) *un sistem relativ divergent pentru ca vorbitorul să-l conceapă ca pe un registru diferit,*

(c) *vorbirea curentă, forma locală a idiomului general.*

Martinet enumeră următoarele atribute ale vorbirii locale, făcînd mereu referire la ceea ce pentru el este *vorbire generală*:

(a) caracterul *nedesăvîrșit*, vorbirea locală fiind formă lingvistică rudimentară, etapă în evoluția unei limbi,

(b) caracterul tranzitoriu, vorbirea locală fiind formă ce nu are șanse să se mențină și trebuie să dispară *prin contopire treptată cu forma locală a vorbirii generale,*

(c) caracterul politic, în sensul că, de cele mai multe ori, vorbirea locală *continuă să fie folosită* în opoziție cu *limba oficială* care și-a cîștigat recent statutul însemnat.

Prezentînd de pe această poziție situația limbii române, Martinet instituie o opoziție în conformitate cu care s-ar părea că există limbi unitare, limbi care nu cunosc diferențieri teritoriale, după cum există și limbi care cunosc diversități teritoriale. Astfel, *aplicat la Italia, Germania și alte țări din Europa, termenul dialect implică în accepția curentă o judecată de valoare... Oricare ar fi sentimentele pe care le încearcă un german sau un italian pentru dialectul său, el nu s-ar gîndi să-l pună pe același plan cu limba națională. Bavareza este germană, piemonteza este italiană, dar există o formă a germanei care nu e dialect, ci e limbă*, spune Martinet. Cît privește română, el consideră că *graiurile de pe teritoriul României sînt mai puțin diferențiate între ele decît cele din Europa occidentală; pe baza vorbirii din nordul Munteniei și sudul Ardealului s-a constituit o limbă națională care tinde din ce în ce să ia locul graiurilor locale.*

Ca și în cazul Saussure, o critică a punctului de vedere se va realiza abia după însumarea tuturor încercărilor de definire. Să notăm însă că găsim aici o înțelegere relativă a conceptului 'limbă unitară' și o aplicare a perspectivei diacronice asupra unei realități cu relevanță doar în sincronie.

9. Sociolingvistica și-a asumat și ea conceptul pe care îl urmărim. Încercări de definire găsim la Joshua Fishman (*Sociolinguistique*, 1971), pentru care *dialect și varietate lingvistică* nu sînt termeni concurenți. Varietatea de origine geografică este, după Fishman, cunoscută sub denumirea de *dialect*. Prin *dialect*, sociolingvistica desemnează realități diverse, *dialect fiind un cuvînt ce dobîndește astfel și alte semnificații.* În mod curent, semnifică varietăți de tip geografic, dar ajunge să *simbolizeze și elemente nongeografice.* Exemplul oferit de sociolingvist e semnificativ. Fishman constată că, dacă imigranții unei țări **A** formează într-o țară **B** o minoritate importantă, aici se va forma un dialect **A** care pentru populația țării **B** va fi altceva decît șimba unei regiuni. *De regulă*, adaugă Fishman, ***vorbitorii acestui dialect sînt de condiție inferioară și de aceea un astfel de dialect A devine simbolul unei poziții inferioare din punct de vedere social; ceea ce constituie deci o varietate regională devine, din dialect, un sociolect***; privind evoluția acestei realități lingvistice, Fishman e de părere că, ***dacă vorbitorii varietății A nu au acces la rețeaua de interacțiuni a grupului B, de pișdă, dacă ajung să se căsătorească între membrii gruopului, dacă rămîn doar cu tradițiile lor, atunci codul lor va fi considerat o varietate lingvistică etnică și religioasă***. Regăsim în accepțiile lui Fishman, desigur, elemente

ce trimit la atributele negative ale varietății lingvistice, însă aflăm aici și o notă ce privește dinamica acestor diviziuni ale limbii, întrucît se acceptă aici că *diferite varietăți pot fi considerate ca regionale într-o anumită epocă și ca sociale pentru cei ce vin din afara limbii, adică pentru străini.* Desigur, un dialect este și pentru Fishman *o subunitate regională a limbii înainte de toate în forma sa vorbită populară*, însă, pentru sociolingvist, *cuvîntul limbă posedă o semnificație superioară*, în vreme ce cuvîntul *dialect posedă o semnificație subalternă*, limbă și dialect fiind termeni ce reclamă *o cunoaștere a **clasificării la care aparțin.***

10. Constatăm astfel că, dinspre lingvistică spre sociolingvistică, *varietatea de limbă desemnată de termenul dialect menține o serie de determinări de natură socială.* În acest sens, Edward Sapir (*Introducción al estudio del habla*, 1980) reține că *un dialect nu e altceva decît expresia la scara societății a tendinței universale spre variante individuale în utilizarea limbii.* Aceste variante *afectează forma fonetică a limbii, caracteristicile sale formale, vocabularul și anumite trăsături prozodice precum intonația și accentul.* Important pentru suma noastră de perspective e, mai ales, faptul că Sapir este cel dintîi care afirmă că, *cu excepția limbilor care au fost conservate în mod artificial (de exemplu pentru uzul liturgic sau pentru alte finalități nonpoulare* n.a.*) nu există nici o limbă care să fi rezistat tendinței de ramificare în dialecte.* Dinamica acestor variante teritoriale este cea acceptată, în general, în diversele științe ale limbajului: unul dintre dialecte poate *în timp să-și asume statutul de limbă independentă.*

Sapir distinge astfel două tipuri de dialecte: *cele care provin din diferențierea internă a unei limbi și cele care își datorează originea unor **transferuri lingvistice***. Dacă în primul caz putem vorbi de diferențieri în ansamblul uneia și al aceleiași limbi, în cazul din urmă avem în discuție o comunitate care *împrumută o altă limbă, introduce în limba adoptată anumite particularități ale vechii limbi, acestea duc la diferențierea limbii adoptate de ceea ce a fost înainte limba adoptată*, adică duc la un dialect. Identificăm aici un punct de plecare pentru clasificare dialectelor ca *interne și ca externe*, respectiv ca varietăți *convergente și ca varietăți divergente.* E important de reținut, pentru perspectiva Sapir, și considerația sa cu privire la *uzajul mai puțin tehnic* în care apare *cuvîntul dialect*, uzaj în care *dialect e un termen cu conotații diferite. Se admite*, după Sapir, *că limba se prezintă sub un anumit număr de forme recunoscute și normalizate numite **limbi***. Acestea, la rîndul lor, cunosc un anumit număr de variante și de subvariante de mai mică valoare, numite dialecte. O înțelegere inexactă a acestei deveniri a limbii ar conduce la a arăta că *dialectul este o deviație sau chiar o deformare a limbii recunoscute.* Inexactitatea acestui punct de vedere rezidă în faptul că marea majoritate a dialectelor *sînt dezvoltări regulate și diferențiate ale limbilor anterioare limbii oficiale.* Pentru a evita o atare inexactitate, Sapir reclamă un demers în care să se situeze ca prealabilă o definire a conceptelor *limbă națională, limbă oficială,* pentru a se putea identifica limba națională și cauzele ce fac ca un dialect local să dobîndească o funcție superioară unei ramificații teritoriale. Definite prin raportare la limbă, *dialectele locale sînt* și pentru Sapir, *limbi ale minorităților*, sînt *forme de limbă bine diferențiate utilizate de către o naționalitate care trăiește cu statut de minoritate în cadrul politic al unei națiuni.* Prin referire la basci și la bretoni, Sapir evidențiază însă doar maniera în care o limbă a unei minorități dobîndește o funcție *subalternă*, ilustrînd astfel un stadiu al limbilor medievale în care *s-au format marile limbi naționale* în timp ce *un număr de dialecte au avut un statut incert.*

11. Semnificativă este, în această direcție de definire a dialectului prin *raportare* la limbă și prin referire la capacitatea individualizatoare a vorbitorului, opțiunea autorilor noului dicționar enciclopedic al științelor limbajului (O. Ducrot, Jean Marie Schaeffer, *Nouveau dictionnaire encyclopédique des sciences du langage*, 1995). Pentru ei, ca pentru Martinet și, într-o oarecare măsură, Sapir, *întrebuințarea termenilor*, inclusiv a celui de care ne ocupăm, are o *miză ideologică sau politică.* Termenii cu o astfel de *miză* sînt aici *limbă națională sau oficială, dialect, jargon, idiolect, multilingvism, limbă mixtă, amestec de limbi.* E considerată *limbă națională* limba ***recunoscută*** (s. n.) *de către un stat ca limbă a unei comunități interne.* Aceasta este *t îrziu stabilită*, existînd situații în care avem mai multe limbi oficiale. Supremația unei

variante este datorată tocmai dialectelor de care se diferențiază. Dicționarul la care ne referim nu stabilește distincții între *limba națională* și *limba oficială*, ceea ce ne face să credem că aceste două concepte sînt, aici, echivalente sau relativ echivalente.
Dialectul sau graiul (patois) este definit întîi drept *o vorbire regională*, apoi o *vorbire locală în interiorul unei națiuni unde domină în mod oficial o altă vorbire.* Acesta este fundamentul caracterului *foarte politic al noțiunii de dialect.* Cu privire la dinamica variantelor teritoriale, autorii dicționarului acceptă și ei că *un dialect își poate revendica un uzaj oficial*, ceea ce conduce, în fapt, la a-i retrage statutul de dialect și la înălțarea lui la rangul de limbă. Ca și limbile, fiecare dialect e constituit dintr-o *multitudine de vorbiri locale, într-atît de diferite încît utilizatorii unui dialect ajung să aibă dificultăți în a înțelege dialectul utilizat de un alt vorbitor.* Variabilitatea, diversitatea fonetică și lexicală ce caracterizează un dialect este, pentru autorii dicționarului, o consecință a *coexistenței limbii naționale sau* ***oficiale*** cu dialectul. De aceea, referirea la un dialect e și pentru această instanță condiționată de demersul de ***raportare***: *cînd calificăm o vorbire drept dialect o percepem ca înrudită cu o limbă oficială, un dialect fiind al unei limbi.* Exprimîndu-se rezerve cu privire la posibilitatea de a ***raporta*** orice diversitate la o limbă, se înregistrează aici o limită a metodei utilizate în vederea identificării idiomului cu statut de limbă și a celui cu statut de dialect. Criteriul înrudirii, de pildă, e privit cu rezerve: *înrudirea între o limbă* ***oficială*** *și un grai nu semnifică prin nimic faptul că graiul derivă din limba oficială.* Exemplele aduse în discuție pun în evidență fie situația în care *o vorbire regională a fost extinsă, în mod autoritar, asupra ansamblului unei națiuni*, fie situația în care o funcție culturală a unui idiom a generat o schimbare de statut.

12. Interesîndu-ne acum doar o însumare a perspectivelor și nu o interpretare complexă a lor, ne mărginim la a arăta că demersul de definire a *dialectului* prin instituirea de opoziții cu unități de metalimbaj considerate ca definite pun evidență limite ce reclamă dacă nu o schimbare a metodei, cel puțin o adecvare a ei.

[1] Îi avem în vedere în primul rînd pe studenții de la Institutul „Juhasz Gyula", Seghedin.

Bibliografie:

1. Ferdinand de Sussure, *Curs de lingvistică generală*, Polirom, 2000
2. Andre Martinet, *Elemente de lingvistică generală*, Ed. Științifică, 1970.
3. Joshua Fishman, *Sociolinguistique*, Nathan, 1971.
4. Edwar Sapir El Lenguaje. *Introducción al estudio del habla*, Editorial. Fondo de Cultura Económica, 1980.
5. O. Ducrot, Jean-Marie Schaeffer, *Nouveau dictionnaire des sciences du langage*, Seuil, 1995.

Wesselényi Polixéna a nevelésről

Dr. Oláh János CSc.
Szegedi Tudományegyetem
Juhász Gyula Tanárképző Főiskolai Kar
Neveléstudományi Tanszék

150 éve, 1850. április 21-én hunyt el „az árvízi hajós", Wesselényi Miklós. Ő volt a magyarországi és erdélyi reformellenzék egyik vezetője, s korának egyik legkiválóbb mezőgazdásza. A nemzet emlékezetében azonban mégis „az árvízi hajós" maradt, aki az 1839-es nagy pesti árvíz idején hősiesen mentette honfitársait. Akkortájt a nemesemberek között nem volt szokásban az önfeláldozás, Csekonics báró például a jeges ár tombolása idején szeretett lovainak keresett menedéket. Wesselényinek köszönhető, hogy Széchenyi István nem léha főúr,

hanem a közjóért munkálkodó ember lett. Wesselényi tanította meg Széchenyit magyarul, aki hálás is volt emiatt barátjának.[1]

Wesselényi Miklós kifejtette nézeteit a pedagógiáról is. Hasznos polgárrá és hű hazafivá kívánta nevelni Magyarország lakóit. Szerinte már gyermekkorban el kell kezdeni a haza megismertetését, nem száraz, hanem „szívet képző és figyelmet kedvesen elfoglaló" leírásokkal. Már ekkor el lehet kezdeni a történelem tanítását is, de nem „fonnyadt krónika vagy kistükör" szerint, hanem érzelmeket keltően és csak főbb vonásokra szorítkozva. Beszélgetni kell továbbá a gyermekkel a hazafiúi és polgári jogokról, valamint kötelességekről is, de az unalomkeltés és az értelem megerőltetése nélkül. A diákokban világos képzeteket kell kialakítani, s közben a kötelességek teljesítéséhez jókor hozzá kell szoktatni a gyermekeket.

Wesselényi Miklós pártolta az óvodai mozgalmat, erdélyi birtokán óvodát és népiskolát létesített, sokat köszönhetett neki az akkoriban kibontakozó hazai testnevelési és sportmozgalom. Ő is azt vallotta, hogy nem kell félni a nép műveltségének emelkedésétől, mert a műveltség a feltétele a politikai jogok kiterjesztésének. Egy új népnevelési törvényt sürgetett. Elutasította a magyar nyelv erőszakos terjesztését, a „betyáros magyarságot", hiszen a nemzetiségek között is szövetségeseket kell találnunk.[2]

A fentiekből látható, hogy Wesselényi Miklós több volt, mint „árvízi hajós", de az ő emlékezete legalább él az utódok tudatában. A Wesselényi családban más jeles gondolkodó is élt. Az irodalmi köztudat elfelejtette, az irodalomtörténet néha felemlegette, hogy 1842-ben megjelent egy nagyszerű útinapló Itáliáról és Svájcról. Írója fényes történelmi nevet viselt: a nagy Wesselényi Miklósnak, a kor hősének volt az unokahúga: Wesselényi Polixéna. Így jellemezte Jékely Zoltán, útinaplója gondozója és ihletett tollú életrajzírója: „Varázsa alól nők sem zárkózhatnak el, vakmerő világszomjas és magakereső expedíciója, a társadalomban való forgódása, korát megelőző humánus ítéletalkotása, szenvedőkkel, megalázottakkal együttérzése s nem utolsósorban: sajgó, önfeláldozó hazaszeretete követésre méltó hősnőjükké emelheti."[3]

Wesselényi Polixéna gondolkodását, tetteit, viselkedését és helytállását neves őseinek példái határozták meg: Wesselényi Ferenc (I. Lipót ellen szervezkedett); Széchy Mária (W. F. felesége, a Gyöngyösi István megörökítette Murányi Vénusz); a család első tollforgató asszonya: I. W. Polixéna, báró Kemény Simon hitvese; Kendeffy Ádám és mások.

Wesselényi Polixéna 1834-ben indult el Erdélyből Itáliába. 10 éves leánya és erdélyi magyar inasa volt vele.Wesselényi Polixéna, báró Bánffy Lászlóné 34 éves volt ekkor, virágzó szépség, aki feltűnést keltett, hogy férje nélkül utazik. Férjétől ekkor már elhidegülőben volt, aki nem sokat tartózkodott otthon, s hogy lányukat, Jozefát elvihette magával: beleegyezésre utal. Báró Bánffy László az 1830-as években megyéről megyére járva agitált a kormány ellen, „vándorpatriótának" nevezték, aki bizony sokszor hagyta magára feleségét.

Wesselényi Polixéna szépsége, műveltsége ismeretében, feltehető, hogy már otthon, Erdélyben, Kolozsvárott a társasági élet, bálok és estélyek körülrajongott bálványa volt. Mint Jékely Zoltán írta: „Az élménykeresés- a szónak XIX. század eleji, még priméren romantikus értelmében – nem hiányzik belőle, sőt expedíciójának fő-fő sarkallója: saját életét élni, igazi értelmét megtalálni a művészeti tanulmányútnak álcázott cél mögött."[4]

1835-ben utazott Wesselényi Polixéna Bécsből Triesztbe, ahol hajóra szállt kíséretével, vízi úton Anconaba érkezett, s hamarosan Rómában is volt.

Az örök városban felkereste a híres templomokat, múzeumokat, romokat, palotákat. Eljutott Torlonia herceg báljára is, aki: „hirtelen csak így szól: Úgy hallom, Ön ismeretes nevet sivel." W. Polixéna így válaszolt: „Születési gőgöt, úgy mint minden más gőgöt is, mindig nevetségesnek találtam; de ha hazám régi s új históriáját valamennyire ismeri: annak mind régibb, mind új adataiban ismeretes családi nevem."[5] Így nyilatkozott a bálban megforduló olasz arisztokratákról: „Talán soha láték ridegebb, elpuhultabb teremtményeket, mint ezen principék s m archesék. I tt a z a sszonyok b izonyosan a f érfiak f elett v alók, szívesek, szépek; csakhogy neveletlen visító hangjok sérti a fület... Az öltözetben való jó ízlés is merőben hijányzik nálok."[6]

Az írónőben, aki református: „Kedvetlen érzést gerjesztettek bennem azon tíz- vagy tizenkét éves és már sötét papi öltözetbe burkolt gyermekek seregei, kik anélkül, hogy sejdíteni is tudnák, magokat minden v ilági é rdekek m egtagadására, e mberi g yarlóságok l evetkezésére szentelték... bánattal említem a Szent Péter rút érc ülőszobrát... a sok csók, mellyel a jámbor hívők minden pillanatban illetik, lábujjait elkoptatá. Így bármily nagyszerű s felemelkedett legyen is az eredeti ösztön s tárgy, de az emberi szűkeszűség mégis aprólékos, nevetséges színbe tudja öltöztetni."[7]

Érthetően nagy élményt jelentett W. Polixénának, hogy a „pápánál audenciát nyert". Az osztrák követ figyelmeztette a szigorú vatikáni etikett betartására: a láb- és kézcsókot, ha kihallgatást kér, a kálvinista sem mulaszthatja el. Az írónőnek ez nem tetszett: „Egész éjjel nem tudék alunni, mind a lábcsókkal törődvén."

XVI. Gergely pápa kedvessége meghatotta a református hölgyet: „... jobb kezét kinyújtá, úgy, mint mikor gyermekeinknek csókolásra nyújtjuk kezünket. Mi magunkat csak meghajtva megállánk. Nem tudom, mit gondolt. Hihető, elfogultságnak tulajdonította. Kinyújtott kezével megálda bennünket, s oly kegyes, igazán atyai tekintettel mosolyga, hogy megszégyenülve tettemért... szerettem volna nyakába ugrani s tiszta szívből bocsánatot kérni érette." A pápa keveset tudott Magyarországról. Megkérdezte, hogy németül beszélnek-e a magyarok. A válasz az volt, hogy tulajdon nyelvükön. A pápa újabb kérdése: „Ez a latin?" XVI. Gergelyt az írónő mégis nagyon kegyesnek tartotta, hiszen Itáliában ő volt az első „ki legalább valamit tudott szegény kis honom létezéséről."[8]

Az írónő Vatikánban találkozott a világhírű nyelvtudós könyvtárossal is, Mezzofanti bíborossal is, aki magyarul is tudott (s még vagy 40-50 nyelven): „Magyarul elég jól beszél, s kimondása nem rossz. Kérdem: „Kitől tanult?" „Majlandban a közkatonáktól" – viszonzá. Kisfaludy, Csokonai munkáit, Pethe természethistóriáját, még más magyar könyvekkel együtt olvasta..."[9]

W. Polixéna rendkívül érdekesen írt az itáliai műemlékekről, művészi alkotásokról, az olaszokról, a korabeli nők életéről, még kisdedóvó intézetet is látogatott. Az utóbbiról írtak bizonyítják, hogy W. Polixénát is érdekelte a nevelés. Így lelkesedik Toscanaról: „Jobb, szebb és célirányosabban elrendezett gyerekiskolák egész Európában nincsenek, mint a toscanai hercegségben. A nagy herceg minden efféle intézetekre különös figyelmét szokta fordítani, és eszes ember lévén jól tudja, hogy csupán az alapítás nem elég, ha aztán is gond s figyelem nem fordítatik fáradhatatlanul reájok. Az mondják, hogy a florenci iskolákat gyakran meg szokta látogatni, a tanítókat majd mind személyesen ismeri, a könyveket s a módot, melyek szerint a tanítás foly, meg szokta vizsgálni. Gyakran tanácsolgat is, s még a konyhát is megnézegeti, s az étkeket megkóstolja. A gyermekekhez igen nyájas; azokat gyakran maga előtt kérdezteti ki, hogy lássa, mire haladtak kis tudományukban, s majd mindig teszen hozzájok egy vagy más kérdést, s ilyenkor amennyi gyermek, mind egyszerre kíván felelni kis büszkeségében, hogy magát előtte kitüntesse, mi, mint mondják, nagyon mulattatja. Megelégedést, jóllétet maga körül látni s terjeszteni mindenekben főbb törekedése..."

A meglátogatott kisdedóvó intézetről nagy elismeréssel szól az írónő: „Sohasem láttam ily szépen elrendelt intézetet. Ez a város azon részének, melyben fekszik, legszegényebb lakósai javára alapítatott: hogy míg a szülők munkára járnak, gyermekeik az utcán kóborlástól eltartóztassanak, s mindennemű veszélytől óva legyenek... hétéves korukig ide járhatnak... Azért itt fő cél nem annyira a tanulás, mint az erkölcsök előképzése. Főbb gond a csinosságra, engedelmességre, egymás közti egyezségre fordítatik, s hogy az időt foglalatosság nélkül ne henyéljék el, annak minden percében valamit tenniök kell. Ebédet is itt kapnak, hogy ne kelljen a szülőknek munkáikat félben hagyva utánok jőni. Estve hét órakor, munka végeztével az anyának, vagy valakinek másnak kell a gyermek után jőni, egyedül egyet sem bocsátanak ki az oskolából"

W. Polixéna szakavatottan írta le a látottakat: „A tanító mester, intézet főbb felügyelőnője, két vagy három alsóbb rendű, inkább dajkáló, mint tanító nők a külteremben, mely ebédlő

levén, hosszú asztalkákkal és apró székekkel vétetett körül, fogadták a gyermekeket, rendről rendre gondosan megvizsgálván, ha megmosdatvák, fűsülvék, s öltöztetök jó rendben van-e. Hol ezekben hijányt találtak... a kisdedet egyik dajka kivivén, kicsinosította." Ezután a gyermekek rövid imádságot mondtak, majd: „a tanítónő megint jelt adott, s ők egymás után – a kisebbek elől, a legnagyobbak hátul – énekelve a tanulóterembe lépdeltek. Ennek egyik felében az ülések félkört képezve deszkalépcsőzetekből voltak készítve, a másikban pedig állványokra írás és számvetésre való fekete táblák s tanulmányikhoz tartozó minden készletek rakva. Ott várta őket a tanító, ki a betűzés, számvetésbe avatta bé az arra alkalmatosokat. Ezalatt a külterem közepében a dajkálónők egy nagy matracot földre terítettek, hogy az elfáradt elálmosodott kisdedeket reáfektethessék. A terembeni kisdedek – fiú, leány elegyesen – a lépcsőzetekre civakodás nélkül elhelyezvén magokat, a felügyelőnő jeladására, ki a félkör közepében álló székre leült, mohon várták, hogy ez a kis erkölcsi tanítást elkezdje. A jelen volt alapítónők és mi a nekünk előmutatott székekre telepedtünk le... Szebb és szebben előadott... tanításokat sohasem hallottam; ezek mind a közsorúak életéből voltak véve s a gyermekek értelmi tehetségéhez mérve. Péter vagy Pál, ha jó, engedelmes, szorgalmatos, igazságos fiúcska volt, milyen derék, tisztelt, vagyonos, boldog mesterember, polgár, atya lett. Kis Bibi hasonlólag mint szorgalmas, rendes, boldog háziasszony kisdedkori jó magaviseletének milyen dús jutalmát vette. A rossz, hazug, rest kis Crispino, ki örökké az utcán henyélt, milyen nyomorúságban v égezte, m int k oldus, n apjait. Így a magaviselet jutalmának és büntetésének előadása mindig értelmökhöz volt alkalmazva s oda irányozva, hogy majdani társasági állásukat s helyzetöket jobbítani s abban megelégedést találni igyekezzenek. De szebb kis gyülekezetet sem láttam soha... Némelyek közülük helyeiket elhagyván, körülte csoportoztak, mások kis állaikat kezeikbe támasztva s mély figyelembe merülve helyeikről hallgatták... Nagyon mulattató volt kivált a történetecskék végeztével hallani, milyen erkölcsi tanulságot vont ki belőle mindenik saját okoskodása szerint. Mindenik egyszerre felszólalt, hogy neki mi a jövendőbeli terve. Mikor én csizmadia vagy ez és amaz leszek, így és amúgy cselekszem. Némelyiket kis ambíciója fennhéjázóbban ösztönzött, s így szólott: majd ha jól tanulok, ez vagy az leszek. Ezalatt a dajkálónők gyakran körüljárták a kis sereget, hogy szükségeiket megtudakolják..."

Az írónőnek nagyon tetszett a nevelés szelleme: „Kemény fenyítékszót vagy büntetést ottlétem alatt nem hallottam."[10]

W. Polixéna nagyobb diákokat is látogatott Toscanaban: „A tágas tanulóterembe volt egybecsoportozva a tanuló kisasszonysereg, s köztük voltak a tanító apácák. Egyik szegletben rossz zongora mellett folyt az énektanítás; másikban egy francia apáca azon nyelven néhány kisasszonykát oktatott. Szépírás, virágrajzolás, földteke fekete számvető-tábla, káté, elavult közöséges históriai könyv, mocskos kézimunkákkal unalomig foglalkozó, duzzadt könyv nélkül tanuló kisasszonykák itt is mind megvoltak, mint más intézetekben is szokott lenni. Csudálni lehetett, milyen felszínűleg és tudatlanságot elárulólag folyt a tanítás."[11] A szerző tehát őszintén leírta a látottakat.

Svájcban b ejárta M ont Bl anc k örnyékét. Kísérőjével felment a Bon-Homme csúcsára is (2442 m). Wesselényi Polixéna tehát ebben is példát mutatott kortársnőinek. A nőknél Geduly Hermine kisasszony döntötte meg az erdélyi arisztokrata hölgy félszázadig tartott magassági rekordját, aki a Mont Blancot mászta meg (4859 m).

Az írónő utazása alatt ismerkedett meg későbbi férjével, John Paget angol nemessel, aki feleségének köszönhetően úgy megtanult magyarul, hogy az Erdélyi Gazda című lapba mezőgazdasági, kivált szőlészeti és borászati cikkeket írt.

Wesselényi Polixéna és Paget János Erdélyben mintagazdaságot alapítottak, mely 1849 januárjában leégett. Elpusztult házuk, egész berendezésük, könyvtáruk; festményeik, kéziratáik is. Feltehetően W. Polixéna Franciaországról írt útirajzának kézirata is. Mindez bizonyára a neveléstörténet számára is óriási veszteség, mert valószínű, hogy az írónő elmondta véleményét a német és francia iskolákról is.

Gál István így írt Wesselényi Polixénáról: „A szerző a nőemancipációnak nem is harcosa, de egész korai megtestesítője, a felvilágosodás egyik legsikerültebb neveltje és a műértés, a képzőművészet megértésével valódi előfutára."[12] Egyet lehet érteni Fenyő István soraival is: „Csevegő tónusban, frissen és elevenen adja elő emlékeit, férfiasan határozott és elvszerű ítéleteit nőies-kedves közlékenység, fiatalasszonyos báj hatja át... Műve egészének – a nnak időszerű politikai jelentőségén túl! – ez újszerű emberi-asszonyi magatartás a fő érdeme: az esztétikum polgárias élvezése, a művészi szépség fenntartás nélküli respektusa, a néptömegek életéhez, az olasz városok utcáit és tereit benépesítő kisemberekhez való erős vonzódása."[13] Ehhez csak azt tehetjük hozzá, hogy Wesselényi Polixénának volt érzéke a pedagógiához is. E területen is meglátta a jót, az újat, sorai arról adnak bizonyosságot, hogy szerette a gyermekeket, s a nőket egyenrangúaknak tekintette a férfiakkal, fontosnak tartotta, hogy alacsonyabb osztályok gyermekei óvodába, iskolába járjanak. Wesselényi Polixéna méltó tagja volt a Wesselényi családnak, s őt is a reformkori nemzedék legértékesebb, legeredetibb képviselőjeként tarthatjuk számon.[14]

Jegyzetek:

1. Magyar Életrajzi Lexikon II. Akadémiai Kiadó, Bp., 1969. 1042.p.
2. A magyar nevelés története I. Szerk.: Horváth Márton. Tankönyvkiadó, Bp., 1988. 263-265.p.
3. Wesselényi Polixéna: Olaszhoni és schweizi utazás. Magvető Kiadó, Bp., 1981. Jékely Zoltán utószavában.
4. Wesselényi Polixéna: i.m. Utószó: 360.p.
5. Wesselényi Polixéna: i.m. 63-64.p.
6. Wesselényi Polixéna: i.m. 51-52.p.
7. Wesselényi Polixéna: i.m. 68.p.
8. Wesselényi Polixéna: i.m. 100-102.p.
9. Wesselényi Polixéna: i.m. 136-137.p.
10. Wesselényi Polixéna: i.m. 250-255.p.
11. Wesselényi Polixéna: i.m. 262.p.
12. Gál István: Wesselényi Polixéna, az első magyar esztéta. Művészet, 1972/7. Idézi Jékely Zoltán az i.m. Utószavában: 443.p.
13. Fenyő István: A polgárosodás eszmevilága útirajzainkban 1848 előtt. (Két évtized, Magvető, 1968.) Idézi Jékely Zoltán az i.m. Utószavában: 441-4412.p.
14. Wesselényivel kapcsolatban az olvasó figyelmébe ajánljuk a következő munkákat: Wesselényi Miklós: Szózat a magyar és szláv nemzetiség ügyében. Lipcse, 1843.; Trócsányi Zsolt: W.M. Bp., 1965.

Câteva considerații privind prevenirea disabilităților de învățare

Dr. Ladislau Fodor
Universitatea Babeș-Bolyai, Cluj-Napoca
Facultatea de Psihologie și Științele Educației

Este îndeobște cunoscut, că în ultima vreme, interesul cercetătorilor psihologi și pedagogi față de problematica copiilor cu disabilități de învățare a cunoscut o creștere considerabilă. Eforturile investigatorii sau orientat spre cele mai diferite aspecte ale greutăților întâmpinate de elevi în activitatea de învățare școlară. Din păcate, nu de puține ori, datele cercetărilor n-au optimizat în suficientă măsură preocupările pedagogice corectiv-terapeutice sau preventive. În opinia noastră rezultatele și datele diagnostice relevate în situațiile experimentale vizavi de natura și cauzele disabilităților de învățare își găsesc semnificația reală numai în măsura în care contribuie în mod eficient la elaborarea programelor de prevenire a apariției problemelor de învățare, respectiv a celor centrate pe neutralizarea (eradicarea) sau ameliorarea (micșorarea) dificultăților deja instalate (existente). Găsim un consens aproape general între majoritatea autorilor în ceea ce privește ideea, că multe din problemele și dificultățile întâlnite de elevi în activitatea de învățare pot fi eradicate, ameliorate sau chiar prevenite, dacă există preocupare conștientă din partea cadrelor didactice pentru elaborarea unor programe pedagogice vizând corectarea sau chiar prevenirea disbailităților. Experiența ne arată că nu ducem lipsă de asemenea programe. În numeroase școli s-au elaborat și s-au pus în aplicare mai ales programe de măsuri pentru corectarea dificultăților, ca și sisteme de activități terapeutice. Însă multitudinea de programe corective, elaborate pe baza cercetărilor de până acum, în majoritatea cazurilor au dus la rezultate neconcludente, nu de puține ori contradictorii. În opinia noastră, această situație se explică în principal prin faptul, că programele proiectate nu țineau seama în suficientă măsură de etiologia disabilităților, nu operau îndeajuns de precis cu fundalul de cauze generatoare sau cu sistemul factorilor de risc și, în general, se fundamentau pe anumite metode sau tehnici de implementare neeficiente. Mai mult, se pare că disabilitățile de învățare nici nu se pot corecta la nivele acceptabile doar cu ajutorul unor simple metode. De cele mai multe ori este nevoie de strategii complexe, cuprinzând multiple procedee, metode, conținuturi, mijloace, suporturi materiale, condiții ambientale speciale, ca și variate tehnici, influențe și cerințe pedagogice.

În abordarea problemei puse în discuție credem că ar fi bine să pornim de la definirea psihopedagogică a conceptului de prevenire. În viziunea noastră prevenirea înseamnă împiedicarea posibilității ca tulburarea sau imaturitatea unor funcții psihice (care pot cauza în diferite zone rămâneri în urmă mai mult sau mai puțin pronunțate) să îngreuneze asimilarea cunoștințelor fundamentale și formarea principalelor priceperi, deprinderi și aptitudini. A preveni disabilitățile de învățare mai înseamnă și *a asigura* acele condiții de dezvoltare, care favorizează constituirea corespunzătoare a nivelelor structurale și integrative din stilul cognitiv al copilului, atât de necesare în procesul învățării. Dacă în activitățile corective rolul hotărâtor îl are învățătorul, respectiv profesorul, în procesul de prevenire (adică în asigurarea maturității școlare optimale) credem că activitatea educatoarei primește accentul dominant. Pe baza datelor aduse la suprafață de cercetările întreprinse în această direcție, putem afirma, că nivelul educațional la care programele de prevenire au cea mai bună eficiență este cel preșcolar. Bineînțeles, acest lucru este valid numai în cazul în care se realizează un diagnostic precis al acelor funcții și funcții parțiale psihointelectuale, emoționale, temperamentale și volitive care, ulterior, prin conjuncturi favorizante pot determina diversele forme, tipuri și niveluri ale disabilităților de învățare, și de asemenea, dacă programele compensatorii se adecvează în suficientă măsură insuficiențelor constatate. Găsim suficiente motive pentru a putea afirma cu

certitudine, că persoana asupra căreia cade în primul rând responsabilitatea identificării timpurii a semnelor prognostice relevante pentru unele disabilități viitoare, este fără îndoială educatoarea de la grădinița de copii. De aici putem deduce necesitatea, ca și educatoarelor să le fie familiare metodologiile și mijloacele psihopedagogice de filtraj și de diagnoză educațională, să le stea și lor la îndemână observarea și disocierea conduitelor cu valoare de semnal al disabilităților de învățare. Totodată, în cazul unor copii cu necesități educative speciale, educatoarele trebuie să fie în stare să aplice, peste programele și activitățile obișnuite sau paralel cu acestea (cel puțin până când programele nu vor deveni destul de maleabile și individualizabile), măsuri formative intensive (prin care, de exemplu copiii cu un ritm de maturizare mai încetinit să nu rămână semnificativ în urma nivelurilor caracteristice vârstei) vizând în principal funcții și structuri psihice cum ar fi coordonarea motrică, schema corporală, percepția spațială, atenția, memoria, imaginația, creativitatea sau curiozitatea. Date experimentale demonstrează faptul, că în decurs de câteva luni, educatoarele sunt capabile de compensarea tulburărilor funcționale diagnosticate în jurul vârstei de 6 ani, prin utilizarea programelor de măsuri pedagogice suplimentare. Cu cât se cunoaște mai precis domeniul vieții psihice al copilului în care este nevoie de ajutor, cu atât adaptarea individualizată a programelor generale de prevenire se poate realiza mai oportun, deoarece în aceste cazuri este vorba nu atât de aducerea copilului la un nivel mediu de dezvoltare generală, cât mai ales de compensarea funcției deficitare (la nivelul căreia rămânerea în urmă poate atinge valori de până la trei ani). Credem însă, că în această muncă corecțională educatoarea trebuie ajutată după caz de către expertul pedagog, de către medicul de neurologie infantilă (deoarece numai el poate stabili de exemplu caracterul organic sau funcțional al tulburării), de către logoped (pentru ca tulburările funcționale de limbaj, diferitele greutăți de vorbire constituie probleme ce intră în sfera de competență a specialistului tulburărilor de limbaj), de către psiholog (fiindcă de exemplu imaturitatea funcțiilor psihice ale atenției, memoriei, gândirii, percepției etc. trebuie analizate și interpretate din punct de vedere psihologic), de către asistentul social (deoarece de regulă probleme cum ar fi disfuncția cerebrală minimală, prematuritatea sau alți factori biologici de risc determină disabilități de învățare, mai ales dacă se asociază cu deficiențe de natură socială, cu stări de deprivare materială sau emoțională, cu carențe medicale etc.). Cu toate acestea în activitățile formativ-recuperatorii concrete, vizând prevenirea disabilităților de învățare, rolul educatoarei ne apare primordială. Acest lucru rezidă și în faptul, că ea desfășoară o activitate pe două planuri. Pe de o parte realizează o activitate instructiv-educativă generală, vizând aplicarea programelor în vigoare, iar pe de altă parte desfășoară o activitate specială, cu obiective psihopedagogice precise, care privesc cu precădere corectarea și compensarea insuficiențelor și tulburărilor de natură psihologică, care au fost constatate în cadrul procesului de diagnostic psihologic și educațional. Bineînțeles, că aceste două aspecte ale muncii educatoarelor trebuie să se contopească într-o activitate educațională unitară, sistematică și organică, cu un caracter formativ ridicat. Fără doar și poate, grădinița este cadrul cel mai potrivit (în comparație cu alte segmente ale sistemului de învățământ) pentru o asemenea activitate cu caracter de echipă.

Prevenirea disabilităților de învățare în condițiile culturii școlare actuale prezintă două aspecte distincte:

pe de o parte este vorba de utilizarea de către cadrele didactice în procesul didactic sau, dacă este nevoie, în cadrul unor forme organizatorice auxiliare, a unor metode, procedee, tehnici și mijloace care să reducă posibilitatea apariției disabilităților (MERETT și WHELDALL (1990); COOPER, 1988). Aici trebuie să notăm și faptul, că unii autori cum sunt de exemplu WALLACE și KAUFFMAN (1973) înclină să creadă, că asigurarea unei ridicate calități a procesului de predare-învățare este poate cea mai bună metodă de prevenire a disabilităților de învățare; pe de altă parte prevenirea se referă la folosirea unor procedee ameliorativ-profilactice specifice, care să împiedice complicarea și agravarea disabilităților incipiente sau a celor deja existente (VARMA, 1990; ZARKOWSKA și CLEMENTS, 1994; SINDELAR, 1994).

Se pare deci că un proiect de prevenire a disabilităților de învățare trebuie să se desfășoare atât în direcția stopării acțiunii acelor factori despre care se cunoaşte că pot genera tulburări şi insuficiențe fizice şi psihologice, cât şi spre reabilitarea acelor structuri cognitive care nu numai că sunt deficitare, dar au şi o funcționare necorespunzătoare. Această activitate cu dublă dimensiune trebuie să înceapă cât mai devreme, în perioadele timpurii de fundamentare a celor mai importante funcții, procese şi abilități psihice implicate în procesul învățării. Aplicarea programelor preventive poate să se extindă chiar şi dincolo de perioada preşcolară, până în clasele primare sau gimnaziale. Din păcate experiența ne arată că nici astăzi, şcoala şi cadrele didactice de multe ori nu sunt suficient de pregătite pentru derularea acestor demersuri. De regulă, chiar în cazul în care se încearcă luarea unor măsuri, acestea se bazează pe simpla înmulțire a exercițiilor sau pe rigida multiplicare a repetițiilor. Ponderea şcolilor care proiectează şi implementează măsuri psihopedagogice preventive specifice, diferențiate şi individualizate sau care folosesc anumite procedee de identificare a primelor semne de disabilitate este încă nesemnificativă, cu toate că în urma acestor activități ar avea de câştigat nu numai elevii, ci şi şcoala, şi în perspectivă chiar întreaga comunitate. Pe buna dreptate observa RIVIERE (1991), că nu numai motive sociale şi umanitare, dar şi stringente raționi economice ne îndeamnă la găsirea celor mai adecvate măsuri preventive. Însă şcoala, de cele mai multe ori, pur şi simplu parcă aşteaptă răbdător apariția disabilităților, şi numai după materializarea acestora, după obiectivarea lor concretă şi palpabilă încearcă să găsească şi să aplice măsurile corective, de cele mai multe ori constituite ad hoc şi fără o temeinică fundamentare psihopedagogică. Suntem pe deplin îndreptățiți să credem, că şcoala, mai ales la nivelul ciclului primar, nu trebuie să aştepte obiectivarea disabilităților la unii elevi, ci pe baza unor semnale specifice prevestitoare sau în temeiul caracterizărilor psihopedagogice ale educatoarelor să demareze cât mai de timpuriu acțiunile şi măsurile preventive necesare. Pe bună dreptate nota KULCSAR (1978, 185) că "depistarea eşecului şcolar să aibă loc înaintea manifestării sale evidente, adică în faza sa incipientă, dacă nu chiar în faza zero". Este îndeobşte cunoscut, că în majoritatea cazurilor unele presemnale ale disabilităților de învățare pot fi identificate de către profesori. Gama acestor presemnale se extinde de la conduitele dezadaptative evidente, uşor observabile, din sfera vieții relaționale, emoționale, din cea a abilităților motorii, lingvistice sau intelectuale, până la insuficiențele unor funcții psihice parțiale, greu sesizabile, din domeniul auzului fonematic, din cel al perceperii formei, al surprinderii relațiilor spațiale, al coordonării ochi-mână etc. Pe baza relevării acestor presemnale, a studierii procesului de maturizare pentru însuşirea cunoştințelor, pentru realizarea diverselor exigențe şcolare cognitive, poate fi prevăzut (cu o oarecare probabilitate) succesul sau insuccesul unui elev în activitatea şcolară ulterioară. Educatorii trebuie să-şi conştientizeze faptul, că premisa majoră a prevenirii disabilităților de învățare se referă înainte de toate la detectarea cât mai timpurie a aspectelor simptomatice relevante. Cu cât măsurile preventive vor fi luate mai devreme (bineînțeles pe baza detectării timpurii), cu atât şansele de reuşită şi eficiența măsurilor vor fi mai ridicate. Din această cauză credem, că şcoala, pe baza celor mai noi date ale ştiințelor educației şi psihologiei, trebuie să elaboreze strategii funcționale de identificare timpurie a disabilităților. "Identificarea copiilor cu disabilități de învățare – notează foarte sugestiv WALLACE şi KAUFFMAN (1973, 83) – trebuie să constituie un efort sistematic şi continuu al tuturor celor care sunt implicați în educația copiilor". Ca atare, este necesar ca profesorii să-şi fi câştigat competențe adecvate vizând identificarea disabilităților cu ajutorul unui instrumentar de cunoaştere eficient şi prin observație psihopedagogică riguroasă. De asemenea, cadrele didactice trebuie să aibă capacitatea de a utiliza imediat şi în mod direct informațiile câştigate, atât pentru precizarea diagnosticului, cât şi pentru proiectarea şi elaborarea măsurilor preventive şi de remediere. Formarea profesorilor trebuie să se înscrie şi ea în ansamblul de oportunități pe care îl oferă noile trenduri mondiale: dezvoltarea educației integrate şi a şcolilor inclusive (CHIŞ, POPOVICI, PREDA şi ŞAFER, 1996, 36). Subscriem şi noi la acea tendință internațională, care rezidă în promovarea unui proces instructiv-educativ mai accentuat orientat spre problematica

învățării, în care profesorii sunt experți ai proiectării și organizării învățării școlare (și prin acesta al dezvoltării trăsăturilor de personalitate ancorate în cele mai importante valori umane), în derularea unui învățământ mai personalizat (individualizat) vizavi de copiii cu necesități educative speciale în general, cu disabilități în învățare în special (LLOYD, 1984). Astfel dificultățile întâmpinate de elevi în activitatea lor de învățare ar putea fi remediate în condiții optime chiar în școlile de masă, în clasele obișnuite și nu prin segregarea lor în felurite clase speciale, pregătitoare, compensatoare sau ajutătoare. Necesitatea acestui lucru ni se pare absolut pertinentă, mai ales în perspectiva cuvântului cheie al zilelor noastre, care este integrarea.

În ultimele decenii s-au elaborat numeroase programe corectiv-ameliorative (de exemplu programul Frostig de dezvoltarea percepției vizuale, programul Tansley de dezvoltarea motricității și percepției, programul Porkolábné de dezvoltarea deprinderilor, programul Bagdy-Telkes de dezvoltarea personalității, programul Sindelar de dezvoltarea funcțiilor cognitive etc.), care de regulă au produs rezultatele neconcludente. Poate datorită faptului, că eforturile s-au concentrat cu prioritate asupra înlăturării stărilor de disabilitate deja existente, efectele acestor eforturi arareori a fost cele așteptate. Cu toate că șansele lor de izbândă par mai ridicate, programele preventive sunt mai puțin numeroase, mai ales cele de preintervenție, aplicabile în învățământul primar și preprimar. Aici trebuie să facem însă o distincție foarte importantă. Programele de prevenire nu trebuie n icidecum c onsiderate c a a specte p roprii a le p rocesului educativ cotidian. Cu toate că în unele cazuri măsurile preventive se aseamănă considerabil cu cele instructiv-educative tradiționale, motivația, fundalul lor teoretic și fundamentarea pedagogică este însă cât se poate de diferită. Este de remarcat, că măsurile psihopedagogice ale programelor de prevenire și intervențiile educative generale răspund unor nevoi diferite ale dezvoltării personalității copiilor. Măsurile preventive reprezintă interesul și atenția deosebită acordată copiilor (preșcolari și școlari) care prezintă semne indicatoare ale unor disabilități ulterioare în învățare.

Se pare că principiul fundamental al prevenirii disabilităților de învățare se referă la *detectarea (depistarea) și intervenția timpurie.* În viziunea noastră detectarea timpurie înseamnă de fapt selectarea acelor elevi (bineînțeles pe baza filtrajului educațional), care prezentând disfuncții și insuficiențe la nivelul structurilor psihice implicate în învățare, sunt predispuși la a dezvolta disablilități în învățarea școlară ulterioară. După această primă etapă se va trece imediat la aplicarea ca atare a programelor de măsuri preventive generale sau a celor asupra cărora s-au efectuat unele corecții (individualizante) în funcție de specificitatea cazurilor. Deci cristalizarea diagnosticului este urmată neîntârziat de punerea în aplicare a măsurilor psihopedagogice (la nevoie bineînțeles și a celor medicale, logopedice, psihoterapeutice etc.) prin care se urmărește cu prioritate lichidarea neajunsurilor și fortificarea potențialităților copiilor. Atât în elaborarea, cât și în aplicarea programelor de prevenire trebuie avut în vedere faptul că, în general, disabilitățile de învățare sunt efectul cumulării acțiunii nefaste a mai multor cauze. Sunt extrem de rare cazurile în care starea de disabilitate poate fi pusă în legătură numai cu o singură cauză generatoare (de exemplu cu una de natură psihologică). Experiența ne arată, că în majoritatea cazurilor factorii generatori de consecințe nedorite pe tărâmul capacității de învățare interacționează și își conjugă acțiunea lor perturbatoare. Este adevărat însă și faptul, că acești factori de obicei se grupează în jurul unuia cu o pondere dominantă în determinarea dificultăților de învățare.

Se găsesc suficiente motive pe baza cărora să putem afirma că eficiența măsurilor preventive timpurii este considerabil mai mare decât a celor de eradicare a stărilor deja obiectivate. Profilaxia are întotdeauna mai mari sorți de izbândă decât terapia. Succesul măsurilor pedagogice preventive depinde însă atât de modul în care tulburările funcțiilor parțiale cu valoare de simptome timpurii sau semnale prevestitoare ale disabilităților au fost recunoscute, cât și de natura și formele de implementare imediată a intervențiilor pedagogice precoce.

În sfârşit, un alt aspect important al prevenirii disabilităților de învățare se referă la necesitatea eliminării, neutralizării sau micşorării factorilor de risc (de natura psihologică, socio-familială, pedagogică-şcolară, lingvistică, nutrițională etc.) din dezvoltarea personalității copilului. Nu încape îndoială, că acest lucru de cele mai multe ori este deosebit de anevoios, deoarece nu întotdeauna putem manipula pedagogic factorii implicați (cum ar fi de exemplu cei genetici).

În pofida rezultatelor adesea neconcludente, de multe ori derutante sau chiar incoerente ale cercetărilor mai vechi sau mai noi privind relația dintre factorii cauzatori sau de risc şi evoluția aptitudinilor de învățare, credem cu convingere, că nu ar fi justificată nicidecum adoptarea unei atitudini iresponsabile de resemnare şi de renunțare la realizarea de noi şi noi cercetări. Eşecurile activităților concrete de prevenire, multiplele ambiguități ale cercetărilor ştiințifice din acest domeniu ne îndeamnă la proiectarea unor noi cercetări, la utilizarea de noi şi variate abordări, la crearea de programe preventive din ce în ce mai eficiente. Se pune însă întrebarea: de unde ştim dacă programele preventive sunt sau nu eficiente, respectiv, în caz afirmativ, cum aflăm nivelul lor de eficacitate? Răspunsul la această întrebare o putem da împreună cu KAZDIN (1995, p. 116) în sensul că "un program de prevenire îşi demonstrează eficacitatea dacă cei care suportă intervenția, respectiv măsurile preventive ale programului vor etala un nivel mai scăzut al problemelor lor specifice, decât cei care n-au beneficiat de măsurile respective". Bineînțeles, că prevenirea nu poate însemna (cel puțin astăzi) că problemele vizate (în cazul nostru disabilitățile de învățare) pot fi preîntâmpinate în totalitatea lor. Programele preventive preşcolare cu caracter preventiv, reduc apariția fenomenului disabilității în învățare cu cca. 20%. Cu toate că nu este un procent prea mare, posibilitatea prevenirii disabilităților de învățare prin implementarea unor programe de măsuri timpurii a fost demonstrată fără putință de tăgadă. Selectarea mai riguroasă a măsurilor, adecvarea mai precisă a acestora simptomelor sau insuficiențelor relevate prin examinări psihologice, în ultimă instanță individualizarea mai accentuată a programelor, vor duce la rezultate mai concludente, la efecte benefice mai palpabile şi mai de durată, putem spune că în anumite cazuri la consecințe favorabile pentru toată viața. Trebuie să observăm însă cu amărăciune, că în pofida faptului evident al eficienței intervențiilor preventive timpurii, acestea nu cunosc nici astăzi o extindere acceptabilă (cel puțin în sistemul de învățământ românesc). Impedimente multiple (costuri ridicate, lipsa mijloacelor, diferențele privind competența celor care implementează programele, dificultățile identificării timpurii a simptomelor, numărul insuficient al specialiştilor, interesul scăzut al specialiştilor din afara şcolii etc.) intervin în mod perturbator, constituind de multe ori piedici de netrecut. Mai mult, există şi o serie de obstacole speciale – absența marcantă a simptomelor, necesitatea cercetărilor longitudinale, interdisciplinare, implicând costuri ridicate şi durate lungi de timp etc. – care fac extrem de dificilă realizarea noilor cercetări privind prevenirea disabilităților Cu toate acestea putem afirma, că prevenirea disabilităților de învățare reprezintă un obiectiv de o importanță remarcabilă, atât pentru fiecare elev în parte, cât şi pentru şcoală şi chiar pentru întreaga societate. Ca atare, cercetările vizând posibilitățile de prevenire a variatelor forme ale disabilităților de învățare trebuie să considere dificultățile amintite ca surmontabile şi să atace cu forme investigatorii diferite cele mai importante aspecte ale problematicii, astfel încât programele de prevenire să aibă un impact cât mai eficient.

O taxonomie a intențiilor educaționale preventive, incluzând aspecte organizatorice, proceduri speciale şi metodologia măsurilor aplicabile trebuie să facă referiri în mod necesar la câteva variabile educaționale capabile să determine eficiența procesului. Astfel, după părerea noastră prezintă relevanță preventivă următoarele aspecte:

- existența şi posibilitatea utilizării concrete de către profesori a unor mijloace psihopedagogice eficiente de diagnoză educațională;
- existența şi posibilitatea implementării practice de către profesori a unor programe psihopedagogice compensatoare individualizabile;

- existența unor norme și prescripții strategice, procedurale, tehnologice și metodologice vizând implementarea programului elaborat;
- existența și posibilitatea aplicării unor strategii globale de intervenție, bine fundamentate din punct de vedere neurologic, fiziologic, psihologic, pedagogic etc.;
- existența unor procedee de evaluare valide și eficiente.

Obiectivul central al unei astfel de taxonomii se referă la asigurarea unui mediu complex de învățare optimală, care constă înainte de toate din programul de măsuri pedagogice ajustat necesităților individuale și motivațiilor capabile să întrețină învățarea activă. Variabilele invocate mai sus pot fi ierarhizate în cinci etape majore ale taxonomiei:

- **Analiza și cunoașterea psihopedagogică a copiilor**. Această etapă implică utilizarea unor metode și mijloace psihopedagogice de diagnosticare eficiente, deoarece programul preventiv de măsuri individualizate se bazează în mod necesar pe o temeinică și cuprinzătoare cunoaștere a personalității copilului, iar în cadrul acesteia mai ales a componentelor structurale implicate în activitatea cognitivă și în învățare. Cercetările au relevat faptul, că în această etapă, în scopuri preventive, la vârsta preșcolară, este benefică utilizarea unor teste sau probe cognitive și psihometrice, structurate în baterii suficient de largi. Utilizarea testelor standardizate de regulă necesită intervenția psihologului. Evaluarea potențialităților actuale, respectiv a abilităților pentru activitățile viitoare de învățare câștigă în eficiență dacă în această activitatea sunt incluși și alți specialiști.
- **Analiza caracteristicilor mediului educațional**. Această etapă servește comparația necesităților speciale ale unor copii cu posibilitatea activităților și programelor preșcolare. Se stabilește dacă necesitățile respective pot fi satisfăcute în condițiile date, respectiv cât de eficient pot fi satisfăcute. Totodată se creionează natura condițiilor ce ar trebui asigurate în viitor.
- **Elaborarea programelor**. Elaborarea unui program funcțional de măsuri pedagogice preventive destinat copiilor (de vârstă preșcolară) care prezintă riscul dezvoltării ulterioare a unor disabilități de învățare, trebuie să se bazeze pe o cât mai clară descriere a stării psihofiziologice actuale, cu sublinierea insuficiențelor dominante ale unor funcții sau funcții parțiale psihice, obținută prin aplicarea unor instrumente psihodiagnostice consacrate. Un astfel de program va opera cu obiective generale vizând aducerea la nivele adecvate vârstei și exigențelor școlare a potențialităților globale implicate în învățare, și cu obiective pe termen scurt, profund individualizate, privind deficitele specifice dominante.
- **Implementarea programelor**. Această etapă, prezentând o importanță deosebită, va ține seama de faptul, că fiecare copil supus măsurilor (compensatoare, formativ-preventive), prezintă un caz unic, deoarece structurarea proceselor psihointelectuale (unele dintre ele deficitare) are caracter individual, singular și specific. Implementarea măsurilor se va realiza și în funcție de dominantele deficitelor sau ale tulburărilor relevate. Pare evident de exemplu, că implementarea măsurilor vizând în principal terapia discriminării auditive se va diferenția de cea care dorește compensarea dificultăților percepției vizuale. Caracterul individualizat al instrucției compensatoare cu scop preventiv trebuie înțeles în sensul dat de LLOYD (1984, p. 7), potrivit căruia individualizarea unui program educațional înseamnă acceptarea faptului, că anumite tipuri de activități formative sunt cele mai bune pentru anumiți copii, în timp ce alte forme de programe sunt cele mai potrivite pentru alți copii. Arta și știința educatorului pe acest tărâm compensator constă în ultimă analiză

în modul în care el poate descoperi necesitățile speciale individuale şi felul în care poate adecva măsurile pedagogice la aceste necesități. Cu toate acestea, abordarea individualizată nu înseamnă a lucra întotdeauna cu un singur copil. Încadrarea copiilor cu necesități similare în grupe mici de lucru poate fi benefică pentru succesul acțiunii fiecărui caz. Succesul aplicării programelor de măsuri preventive depinde în mare măsură şi de existența şi modul de utilizare de către educatoare a diferitelor materiale şi mijloace auxiliare necesare derulării efective ale activităților. Eficacitatea implementării programelor preventive reclamă în mod necesar şi implicarea părinților. Chiar dacă în mod tradițional procesul educațional instituțional şi cadrele didactice erau percepute mai tot timpul ca singurii factori răspunzători față de evoluția copilului (intervenția părinților fiind chiar descurajată), astăzi asistăm la o tendință manifestă de conlucrare cu părinții, mai cu seamă dacă este vorba de copii cu anumite probleme de dezvoltare. Părinții pe de o parte trebuie să urmărească pas cu pas evoluția copilului, iar pe de altă parte trebuie să întărească în felurite forme achizițiile sale. Ca atare putem afirma că succesul intervențiilor psihopedagogice depinde nu numai de caracterul timpuriu al acestora sau de competența educatorilor practicieni, dar şi de natura colaborării acestora cu părinții. Atât cercetările, cât şi bunul simț – scrie ARIEL (1992, p. 70) – ne indică că părinții trebuie să joace un rol important în educarea copilului lor. Putem considera deci, că implicarea părinților în derularea măsurilor pedagogice preventive reprezintă un criteriu esențial al succesului scontat.

- **Evaluarea eficienței acțiunii preventive**. Măsurile preventive implementate copiilor cu necesități speciale pe linia câştigării la nivele corespunzătoare a abilităților necesare activităților viitoare de învățare pot fi apreciate numai în măsura în care rezultatele obiectivate la nivelul funcționării proceselor psihologice sunt periodic urmărite şi evaluate. Şi în acest domeniu evaluarea vizează atât progresul realizat de copil (produsul activităților preventive), cât şi metodele, mijloacele şi tehnicile utilizate (procesul compensator-preventiv). Feedback-ul obținut de educatoare prin al doilea aspect al evaluării va prilejui revizuirea continuă a programelor sau modificarea măsurilor planificate, astfel încât să fie obținută eficiența dorită. Credem că este deosebit de utilă realizarea evaluării prin utilizarea în condiții identice a aceloraşi tehnici (sau a unor modalități asemănătoare), ca în cazul măsurătorilor inițiale, deoarece astfel criteriile evaluării vor fi mai funcționale, iar datele obținute vor fi mai pertinente.

Concluzionând asupra variatelor probleme ce se ridică cu privire la posibilitățile efective de prevenire a disabilităților de învățare putem afirma, că în ultimă instanță este vorba despre un domeniu cu totul special, de o importanță covârşitoare atât pentru derularea activităților educative cu copii preşcolari, cât şi pentru evoluția carierei şcolare ulterioare a copiilor. Această latură a muncii educative din grădiniță reclamă din parte educatoarelor un nivel înalt de responsabilitate profesională, o pregătire psihopedagogică superioară, vizând cu prioritate cunoaşterea procesului, legităților, condițiilor şi perspectivelor de dezvoltare a proceselor şi însuşirilor psihice, a structurilor operaționale ale activităților cognitive. În ultimă instanță această activitate necesită competențe pedagogice specifice, capabile să fundamenteze statutul de specialist sau de expert al educatoarei în pregătirea copiilor preşcolari pentru şcoală, respectiv pentru o carieră şcolară eficientă.

Bibliografie

ARIEL, A. (1992): *Education of Children and Adolescents with Learning disabilities.* Macmillan Publishing Company, New York.

CHIȘ,V., POPOVICI, D.V., PREDA,V. și ȘAFER, A. (1996): *Parteneriat în formarea profesorilor pentru educația integrată.* UBB, Cluj-Napoca.
COOPER, D. (1988): *Flexible learning opportunities and special educational needs.* FEU, Stamford
KAZDIN, A. E. (1995): *Conduct Disorders in Childhood and Adolescence.* Sage Publications, Thousand Oaks, London, New Delhi.
KULCSAR, T. (1978) : *Factorii psihologici ai reușitei școlare.* EDP, București.
LLOYD, J. (1984): *How shall we individualize instruction - or should we?* RASE, 5(1), 7-15.
MERRETT, F. și WHELDALL, K. (1990): *Positive teaching in the Primary School.* Paul Chapman Publishing, London.
RIVIERE, R. (1991): *L' écheque scolaire est-il une fatalite?.* Hatier, Paris.
SINDELAR, B. (1994): *Teilleistungsschwachen.* Eigenverlag, Wien.
VARMA, V. P. (1990): *The Management of Children with Emotional and Behavioural Difficulties.* Routledge, London and New York.
WALLACE, G. și KAUFFMAN, J. (1973): *Teaching children with learning problems.* Charles E. Merrill Publishing Company, Columbus, Ohio.
ZARKOWSKA, E. și CLEMENTS, J. (1994): *Problem Behaviour and People with Severe learning disabilities.* Chapman & Hall, London.

Multikulturalitás és irodalom Erdélyben[1]

Prof. Dr. Miskolczy Ambrus
ELTE Bölcsészettudományi Kar
Román Filológiai Intézet
Budapest

„Nem választhattam volna kedvezőbb időpontot Erdély meglátogatására. A múlt emlékei még élnek, az ország megőrizte eredeti arculatát, de nem nehéz kitalálni, hogy el fogja veszíteni. Lassan elhomályosul minden vonás, és ez a kép csak a mi tájaink másolata lesz." 1845-ben Auguste de Gerando, Jules Michelet a párizsi Collège de France professzor-próféta egyik lelkes tanítványa vetette papírra e sorokat két kötetes úti beszámolójában. Amit idéztünk romantikus közhely, de jól érzékelteti a Kelet- és Közép-Európáról kialakított nyugati kép sajátosságát. A nyugati író és olvasó azt kereste a keletibb tájakon, ami nála már eltűnt: a múltat és mindenekelőtt a folklórt. Élvezte azt, hogy egy-egy erdélyi város arisztokrata köreiben úgy érezhette magát mint Párizsban vagy Londonban. Megjegyezte, hogy egyes vidékek számára az afrikai vagy óceániai gyarmatvilágot idézik, és a gazdasági individualizmus előnyeit szembesítette a közösségi gazdálkodási formák ugyancsak exotikusnak tetsző látványával. Élményt keresett és talált. Hiszen a szalónvilág ekkorra már kimerítette a skót *border* és Bretagne folklórtartalékait. Erdélynek azonban nem akadt nagyszabású folklórköltője, olyan mint Macpharson és Percy, Villemarqué és a már szerb népballadákat hamisító Prosper Mérimée, vagy a román folklórt „megigazító" Vasile Alecsandri. Akadt viszont Bram Stokerja, aki Mátyás király egyik legvitézebb kapitányából, a havaselvi vajdából, Vlad Ţepeşből megkonstruálta a szifilisz metaforikus Draculáját, hogy aztán utódai az aidsre alkalmazzák a vámpír-paradigmát. A transzkulturalitás újabb szakasza ez: a Nyugatot pusztító jelenséget, amely a kéj és szenvedés élményével jár, Keletről eredeztetik, és ott pusztítják el.

A „nyugati" kihívásra a „keleti" v álasz ig énye ó hatatlanul a „hagyományos", a hogy a zt Leopold von Ranke és Jules Michelet megfogalmazta: bemutatása annak, ami valójában történt, valamint a múlt integrális feltámasztása. Célunk: az irodalom változó folyamataiban annak megjelenítése, amit maguk a szerzők fontosnak tartottak, és el akartak mondani a külvilágnak egy olyan régióban, amelyet belső etnikai és kulturális sokszínűsége tesz jellegzetessé. A multikulturalitás állandó szembenállás és állandó együttműködés dialektikája. Az irodalom az elhatárolódás és az integráció önkifejezési formája. Óhatatlanul az imagológia és a mitológia terén indult Erdélyben is.

1. Eredetmítoszok: etnicitás és társadalom

A kelet- és közép-európai népek magukról kialakított képe és a róluk kialakított kép egyaránt politikai legitimációs technikák része. Az első magyar történeti regény, amelynek szerzőjéről ma is folyik a vita, a „Szentlélek" sugallatára járt el: a bibliai modellbe és a XII-XIII. századi üdvtörténetbe illesztette népe történetét, amely valójában a birtokszerző főurak története. A szkítiai őshaza idilli állapotaiból valamilyen meg nem nevezett okok folytán kiestek a bibliai alakoktól származó magyarok ősei, akik eldurvultak és öldökölni kezdtek. Mondhatnánk: aláhulltak a történelembe. Ugyanakkor isteni hivatást töltöttek be: Attila hun király „Isten ostora". A kereszténységtől elrugaszkodott Nyugatot büntette meg. Utódai a magyarok -- akiknek egyébként nem sok közük volt a dicső elődhöz -- az ő örökségét vették birtokba, amikor megtelepedtek a Kárpát-medencében, és az ő valamint saját bűneiket is jóvátették, amikor felvették a kereszténységet. Magyarország Rómának elkötelezett apostoli királyság lett. Küldetése: a hittérítés, ami a pogánynak és nem kereszténynek minősített vallásokkal szemben türelmetlenséget jelent. Ugyanakkor az államalapító király fiának hagyott

„Intelmei"-ben az etnikai toleranciát oly formában javasolja: „gyenge és törékeny az egynyelvű és egyszokású ország". Erdély ennek a királyságnak a része. A királyi katonai főhatalmat a király által kinevezett vajda vagy egyszerre több vajda képviselte, amíg 1526-ban a török birodalom a magyar hadseregre megsemmisítő vereséget nem mért, és az ország ketté nem szakadt, két királyt választva. Az erdélyi vajda -- a török Porta felsőbbségét elismerő -- „nemzeti" k irály lett, utódai pedig fejedelmi címmel uralták Erdélyt és Magyarország hozzá tartozó r észeit, m iközben a k irály k ifejezéssel a r omának n evezték meg őt, amikor crai-nak hívták. Az ország nyugati fele: a magyar királyság a Habsburg Birodalom része lett. Habsburg uralkodó hordta a Szentkoronát, amely az állam egységét, a nemesség és a király egymással szembeni kölcsönös kötelezettségeit és jogait jelképezte. 1541-ben a fővárost: Budát elfoglalta a török és pasalikká alakította, amíg a XVII. század végén a Habsburgok vissza nem foglalták.

Erdély azon közép-európai övezetben található, ahol a keleti és a nyugati kereszténység találkozik, ez utóbbi szupremáciájának jegyében. A románok, aztán a Balkánról betelepülő kis néptöredékek: bogomil bolgárok és szerbek, majd a jelentős kereskedelmi tevékenységet folytató görögök és macedoromának görögkeleti ortodoxok voltak, akiket az egyházi szervezet szálai a két román vajdaság egyházi életéhez és Bizánchoz kapcsoltak. A magyarok és XII. század derekán megtelepedő németek katolikusok voltak, akik aztán a reformáció során külön utakra léptek. A szászok a reformáció Luther féle irányzatára tértek át, és ahhoz hűek is maradtak. A magyarok zöme ezen túllépett, a kálvini irányzatot tette magáévá, majd sokan unitáriusok lettek, és akadtak, akik a zsidó vallás szombatosnak nevezett irányzatát választották.

Erdély sokat emlegetett belső sokszínűsége az etnikai és felekezeti megoszlás nem vizsgálható e régió külső kapcsolatrendszerének figyelmen kívül hagyásával. Az itt élő népek olyan néprészek, amelyeket a legkülönbözőbb szálak kötöttek az anyanemzethez. Ami önértékelésükben vagy külső megítélésükben közös, az az, hogy népük legrégebbi és legnemesebb részének tekintették magukat vagy őket tekintették annak.

Martin Opitz, akit a XVII. század elején Bethlen Gábor erdélyi fejedelem hívott meg professzornak az erdélyi szászokat Germanissimi Germanorumnak nevezte, olyannyira ragaszkodtak szokásaikhoz és a helyi hatalomhoz. A fokozatosan kiépülő szász autonómián belül feudális jogviszonyokat nem tűrtek meg. A városokban 1781-ig csak német eredetű szerezhetett polgárjogot. A szász városoknak lehettek jobbágyfalvai, de ezek az alárendelt falvak az önigazgatást célzó belső közéletben már nem vehettek részt. A szászok autonómiájuk védelmében, büszkén hivatkoztak arra, hogy őket a király „vendég"-ként hívta meg *ad retinendam coronam*. Ugyanakkor a táj legrégibb ismert lakosai: a dákok leszármazottainak is tartották magukat.

Az erdélyi románok is a szászokhoz hasonlóan jelennek meg a nemzeti mitológiában. „A legtörzsökösöbbek" -- írja róluk a XVII. század végén Constantin Stolnicul havaselvi krónikás, hiszen a római ősök először Erdélyt hódították meg, ezt kapcsolták a birodalomhoz, majd aztán az erdélyi hegyekből indultak el azok a harcosok, akik megalapították a két vajdaságot: Havaselvét és Moldvát. De már a korábbi századokban a humanista írástudók felfigyeltek az erdélyi románokra. A XV. század végén az olasz Antonio Bonfini, aki Magyarország történetét taglaló hatalmas művében (*Rerum Ungaricarum Decades*) Mátyás király római eredetét is kidolgozta, a románokról külön megjegyezte, hogy „a barbárok közé süllyedve" ... „mintha nem is annyira életükért, mint nyelvük épségéért küzdöttek volna". Egy évszázad múlva Kovacsóczy Farkas, erdélyi kancellár arról írt, hogy a románok nyelve közelebb áll a latinhoz mint az olasz.

A magyar mitológiában elsősorban a székelyek játsszák a Hungarissimi Hungarorum szerepét. Őket a XIII. századi krónikás hagyomány a hunok közvetlen maradékaiként szerepelteti. Aztán a XVI. században már nyelvük tisztaságáról verselnek. A XIX. századi romantika nemzedéke pedig a honfoglalók szabad és harcias életformáját csodálta bennük, holott a székelyföldi magyarságnak már több mint egyharmada jobbágysorban élt. Most a XIX. század dereka felé, hogy érték lett a szabadság, az erdélyi magyar arisztokrácia is

felértékelődött. Jóval szegényebb volt mint a magyarországi, de miután a maga regionális elszigeteltségében jobban őrizte a magyar nyelvet, példa lett, különösen a nők.

Az erdélyi multikulturalizmus létfeltétele a feudalizmus egyes elemeinek bevezetése, majd a rendi alkotmányos rendszer volt. A jogok és privilégiumok ama rendszere, amely a polgári és a nemzeti alkotmányosság szempontjain mérve méltánytalannak látszott, a maga korában Keletről nézve követendő modellnek bizonyult. A XVII. századi moldvai krónikás, aki keserűen jegyezte meg, hogy míg otthon a vajda akarata a törvény, Erdélyben még a király is alá van rendelve a törvénynek. A hatalmi struktúrák nyomásának és vonzásának tulajdonítható, hogy az erdélyi román vezetőréteg az országos magyar nemességbe olvadt bele, elfogadva annak legitimációs mítoszát és az uralkodó vallást. Ez a vezetőréteg így tudta saját világában is hatalmát megszilárdítani. Kétnyelvű lett, elsősorban a hatalmi helyzetét megszilárdító házasságok révén. Ugyanakkor a paraszti világgal szemben messzemnően toleráns maradt. Érdeke is azt kívánta, hogy a paraszti világ hitéletébe és szokásrendjébe ne szóljon bele. A moldvai vajdaság megalapításában szerepet játszó máramarosi -- Máramaros Erdély északi határán fekvő vármegye -- a katolikus vallásra áttért Drágffyak, akik egyik legjelentősebb kelet-magyarországi birtokoscsaláddá emelkedtek, még Konstantinápolyba is elmentek, hogy a körtvélyesi görögkeleti ortodox kolostort sztavropigiává emeljék, tehát megkapja a papszentelési jogot.

Az erdélyi multikulturalizmus sajátos vonása, hogy mindaz a politikai és kulturális törekvés, ami a balkáni anarchia és a fenyegető török nyomás miatt Havaselvén nem tudott kiteljesedni Magyarországon és a nyugati kereszténység közegében valósult meg. Az Erdélyben megtelepedő havaselvi Voicu fia: Hunyadi János Magyarország teljhatalmú kormányzója lett, és mindent alárendelt a kereszténység törökellenes védelmének. (Még a békeesküt is megszegte -- pápai ösztönzésre -- amikor 1443-ban újra hadat indított a szultán ellen, hogy aztán Várnánál odavesszen a király és a sereg, és maga is alig menekülhessen.) Fia Mátyás a legnagyobb magyar nemzeti királlyá emelkedett, aki érezve, hogy Magyarország saját erejéből nem bírja a hatalmi versenyt, nagyobb közép-európai térséget próbált hegemóniája alá vonni. A nyugatellenes hun-magyar mítoszt és nyugati humanista műveltséget ötvözte. Fényes humanista udvart tartott fenn, díszes kéziratok nagyszerű könyvtárával. A katolikus humanizmus a helyi identitást integráló magatartásforma lett. Erasmus levelezőtársa: Nicolaus Olahus, esztergomi érsek úgy értekezett Attiláról, hogy egyben a maga római eredetére is büszke maradt, arról is megemlékezve, hogy apja a havaselvi létbizonytalanság elől telepedett meg Erdélyben, ahol magyar főnemesaszonyt vett feleségül. Olahust az utókor okkal tartotta valamiféle magyar-román szintézis hordozójának, hiszen az erdélyi románokról dicshimnuszok nélkül, higgadtan értekezett, miközben az etnikai gyűlölködés is újabb és újabb formát öltött, akárcsak az azt áthidaló kulturális magatartásformák. Ezt némileg az irodalom is tükrözi.

Anonymus említett krónikája a magyarok viselt dolgairól az erdélyi románokat ugyan hitvány népnek (viliores homines) írja le, de ez a korabeli írói technika folyománya, és általában a könnyű fegyverzetű népeket hitványnak tartották, akár a határőrszolgálatban szerepet játszó magyar székelyeket. Ugyanakkor a román nép szabad emberek közössége. A feudalizációval járó társadalmi tagolódás azonban a román etnikai közösségek életében is érvényesült. Magyar nemes és román jobbágy átfogó ellentéte később az utókor tudatában jelent meg. 1437-ben, amikor huszita ideológiával átszőtt és huszita harci tapasztalatokat is hasznosító parasztfelkelés tört ki Erdélyben, a felkelők magukat „a magyar és román országlakók közösségének" nevezték. Ellenük és az ország védelmére a „nemesek, székelyek és a szászok", azaz a vezetőrétegek kötöttek olyan szerződést, amely 1848-ig a régió alkotmányának alapja lett. A nemesség és a parasztság világában a horizontális társadalmi szolidaritás érvényesült. A vertikális szolidaritás csak egy-egy renden belül hatott. Például a magyarul nem tudó román nemesek is olykor magukat magyarnak tartották, de nem románnak, amely a feudális függőségbe került paraszt szinonimája lett. Maga a magyar jobbágy szó is --, amely a

jogfosztott és földesurának különböző szolgáltatásokkal tartozó parasztot jelölte -- eredetileg szabad embert jelentett. Havaselvén a rumân=román lett a jobbágy szinonimája. A moldvai Dimitrie Cantemir a 18. század elején -- az európai közvéleménynek szóló latin művében: *Descriptio Moldaviae*-ban -- a paraszti alattvalókat etnikailag idegennek minősítette, a magyar krónikás már a 13. század végén árulónak, hadifogolynak, hogy legitimálja felettük a nemesség hatalmát. Közben az európai latin kultúrközösségbe integráló latin nyelvű irodalom mellett megjelentek a nemzeti nyelvű irodalmak is. Először a szerzetesek prédikáltak a nép nyelvén, különösen az obszerváns ferencesek, akik a parasztfelkelésekben és a látványos fordulatot hozó reformációban élen jártak.

2. A reformáció és a felvilágosodás

A reformáció protonacionalizmus. Mindenkihez akar szólni a maga nyelvén. A Szentírás lefordítása óhatatlanul filológiai forradalmat eredményezett. A *sacerdotium universale* pedig valamiféle szellemi forradalmat az értelmiségiek körében. Láttuk etnicitás és vallás oly szorosan összefüggött, hogy az egyes felekezetek nemzeti jelleggel bírtak. Az új hitigazságok feltárásának vágya azonban átlendített a nemzeti választóvonalakon. Kolozsvár német polgársága a reformáció sodrában magyarnyelvűvé vált. A hitviták nemcsak fejedelmi szenvedéllyé váltak, hanem az utcák élményévé is. A szász Heltai Gáspár, kolozsvári lelkész és nyomdász a magyar irodalom nagy úttörője lett, aki ezópuszi meséket éppen oly gonddal adott ki, mint a Biblia fordítását, miközben Bonfiniust is átültette magyarra. A szintén szász Dávid Ferenc miután lépésről lépésre a reformáció valamennyi irányzatának kezdeményezője volt, az unitarizmuson keresztül elindult a maga zsidó vallásáig, amelynek teológiáját már nem dolgozhatta ki, mert bebörtönözték.

Az erdélyi reformáció kibontakozásában nagy szerepet játszott az uralkodó személye. János Zsigmond egyenesen élvezte a hitviták szellemi párbajait. Utána a Báthory család tagjai léptek trónra, akik katolikusok lévén, nem pártolták a reformációt. Az erdélyi országgyűlések az országos és bevett vallások: katolikus, református, lutheránus, unitárius szabadságát kötötték ki. És miközben a fejedelmek hol katolikus, hol református hegemóniát próbáltak érvényesíteni a szombatosokat betiltották, a görögkeleti vallást pedig megtűrtnek nyilvánították, bár papjainak kisebb privilégiumokat biztosítottak. A vallásbékének és a vallási türelemnek határai voltak. A politikai belátás is erre ösztönzött: egyrészt a katolikus Habsburg nyomás, amelyet ellensúlyozott a török hatalom vallási közömbössége.

A reformáció nemcsak a maga filológiai forradalmával és hitvitázó propagandájával segítette elő az nemzeti irodalmak kialakulását. Az Istennel való személyesebb kapcsolat kitermelte a maga műfaját: a vallomást. Az erdélyi fejedelmek végrendeletei vallomások a predestinációról. Bocskai István cromwelli indulattal tett hitet, és nem véletlen, hogy alakja ott áll a reformáció genfi emlékművén. A Bibliaolvasó Bethlen Gábor machiavellisztikus hajlékonysággal kezelte a nyelvet is. Velük egyidőben tűnnek fel a nagy értekező papok, akik könyvtárnyi irodalmat hagytak maguk után, miközben a világi hatalom eszközeivel is éltek. Az akkor még Erdélyhez tartozó ún. Részekből, Biharból származott a reformátusnak született, de katolizált Pázmány Péter, aki magyar Richelieu-ként próbált eligazodni a politika útvesztőjében, miközben stílusa ma is megkapó, Kempis fordítása ma is élő, és a nyelv hajlékonyságát úgy bizonyítja, hogy ma is úgy érezzük, ehhez nincs szükség nyelvi modernizációra. Az ő barokk nyelvi pompájával szemben a református szuperintendens Geleji Katona István, aki még az orgonát is eltávolította a templomból, a száraz értekezést képviselte, a puritánusok pedig a szociális szenvedélyt. A nagy műfaj azonban az emlékirat: református főurak szekularizált gyónása, utódoknak szóló pedagógiai célzattal. Bethlen Miklós lelki vívódásairól úgy számol be, hogy mindennapi gondjait is megismerjük: a nemi élettel való kísérleteitől egészen a kastélyépítésig. (Reneszánsz kastélya némileg kisebb mint egy mai magyar vagy román

újgazdag kőkerítéssel övezett tájromboló házépítménye, mégis arányaiban nagyszerű otthon – lehetett).

A románok körében a reformáció először a szász városok világában tette első lépéseit. A zsoltárok kéziratos átültetése után először 1544-ben, majd 1559-ben adtak ki kiskatekizmust, vigyázva ortodox külsőségekre. A havaselvi nyomdász Coresi, aki a Brassóban telepedett meg és akinek tevékenységét anyagi-vállalkozói haszon reményében szász patríciusok is támogatták, tucatnyi román könyvet adott ki, melyek hol a reformáció, hol az ortodoxia egymásnak feszülő tételeit hirdették.

A reformáció második hulláma a XVII. század első évtizedében kezdett hatni. A fejedelmi hatalom lehetőleg vallási egység kialakításával próbálkozott. Mivel a nyugati felekezetek irányában nem terjeszkedhetett, Kelet felé próbált. A román egyházfőt a kálvinista püspöknek rendelték alá, aki azt az ún. conditiók aláírására szorította. Ezek hatása kettősnek bizonyult. A nemzeti irodalomra kifejezetten pozitívan hatott a román anyanyelvhasználat előírása és a szláv nyelv tiltása az egyházi életben. 1648-ban kiadták az Újszövetség teljes fordítását. Ennek előszavában először románul az uralkodónak a kötelességeiről is olvashatunk. Az egyes szentkönyvekhez írt előszavak a kor legfontosabb román teológiai értekezését alkotják. Az ortodoxia hagyománytiszteletét próbálták ötvözni az olykor nyíltan és egyértelműen vallott *sola fide* tézisével. Erre annál is inkább szükség volt, mert időközben a román református kiskatekizmust a moldvai pátriárka élesen elutasította. A belső román hitvita a román nyelvű teológiai irodalom megszületésével járt, és egy félévszázad múlva, 1688-ban Bukarestben is megjelent a Biblia teljes fordítása. Hatás és visszahatás eredményeképpen született a román vallásos irodalom. A reformáció a falu hitéletében viszont lelki terrort jelentett volna, ha erőltették volna. Az anyanyelvűség már amúgyis ingerelte a szláv szavak mágikus erejében bízó hívőt. Az hogy például az ún. babonákat betiltották, már a túlvilággal való kapcsolatot is megzavarta. Ha például megtiltják a tyúk átnyújtását temetéskor a holt teteme fölött, akkor ezzel megakadályozzák, hogy az állat eleget tegyen ama szokásának, hogy az holt lélek előtt megtisztítsa az utat. Márpedig ha a lélek nem távozhat zavartalanul, akkor visszatér *strigoi*ként, *moroi*ként megzavarja az élőket, elveheti a tehén tejét stb. A reformáció hatása túlmutat önmagán. Paradox módon nagy ellenfele: az ellenreformáció számára készítette elő a terepet. A románok számára előnyösebb és természetesebb volt, ha elfogadnak néhány hittételt és megőrzik az ortodox rítust, valamint az egyházjogot. Amikor a Habsburgok elfoglalták Erdélyt, ez is történt. Megszervezték a görög katolikus egyházat, amely a művelődés terén addig páratlan lehetőségeket nyújtott.

A XVIII. századi ellenreformáció stílusa: a barokk. A Bécsből kisugárzó barokk templomai mindenütt megjelentek. Új iskolarendszer épült ki. Az iskolai hierarchia csúcsán a kollégium vagy a líceum állt. A protestánsok számára nem sok örömet jelentett, hogy egyre jobban korlátozták a német és holland egyetemjárást. Róma viszont új perspektívát nyitott. Bécs pedig a felvilágosodás forrása lett. A szellemi erjedés műhelyeiként jöttek létre a honi szabadkőműves páholyok, amelyek korlátozni próbálták a modern nacionalizmussal új formát öltő etnikai ellentétek szélsőséges megnyilvánulásait.

A leglátványosabb fejlődés a románoké. Balázsfalván nemcsak templom és iskola emelkedett a semmiből, hanem a 18. század végére a felvilágosodás táptalajává is vált. A filológia és a történelem állt az érdeklődés központjában. Több mint egy évszázadig tartó vita indult arról, hogy a latin betűs írás bevezetésével, milyen legyen az ortográfia. A mindent meghatározó mozzanat az eredetmítosz lett. A 18. századvégi és 19. század eleji tollforgatók a románok tiszta római eredetét vallották -- a Hiszekegy példájára: „igaz Isten az igaz Istentől" -- „igaz rómaiak az igaz rómaiaktól", akikre azonban ránehezedett az idők mostohasága, miközben a reformációban látták a sorsukat mégis kedvezőtlenül alakító külső hatást. Az erdélyi viszonyokra azonban jellemző, hogy miután II. József reformkísérletei kudarcba

fulladtak és a francia forradalomra válaszként a kisszerű reakció lett úrrá, Samuil Micu-Klein, Gheorghe Lincai, Petru Maior meghasonulva az egyházi vezetéssel, el kellett hagyják hazájukat; a budai Egyetemi Nyomdánál viszont már hivatásuknak élhettek. Ion Budai Deleanu az egyetlen eredeti szépíró Lembergben talált állást. Az íróasztalfióknak dolgozó irodalmár típusa. Főműve a *Cigányiász* című vígeposz a kor eszmei és politikai törekvéseinek enciklopédiája, a műfaj európai hagyományainak és a kor filozófiájának eredeti ötvözete. A felvilágosodás a biedermeierben élt tovább, amely a romantika és a liberalizmus elemeit ötvözte.

3. A romantika, liberalizmus, biedermaier

Erdélynek nincs komoly romantikus irodalma, vannak viszont romantikus hősei. Olyanok, akik a nagy tettekre való készülődés lázában éltek.

Az erdélyi magyar írók történeti regényeket írtak. Ideális színtérnek tűnt a vadregényes táj. Karriert azonban Budapesten csináltak. A nagy lélegzetű munkákat ott adták ki vagy ott akarták kiadni. Jellemző, hogy a kor terjedelmileg legnagyobb társadalmi regényét, a Pálffy Jánosét az egér rágta meg, és ma azért gond a kiadása. Kemény Dénes értekezése 1847-ből a feudális rend lebontásáról szintén nem jelent meg. (De nem jelent meg a Petru Maiort még ismerő Petru Raęiu ezeroldalas emlékirat-jellegű elemzése a forradalomról, amelyet egyébként a magyarok ellen írt -- magyarul.) Gyulay Lajos százötven-kötetes naplója is kéziratban maradt. (Kiadásuk folyamatban az ELTE Román Filológiai Tanszékének műhelyében.)

Ami a születő regényirodalmat illeti, Walter Scott a példa Erdélyben is, de más a feladat. Jósika Miklós ugyan írt romantikus kalandregényeket, de azok nem annyira az irodalmi individualizmus tanúbizonyságai, mintsem a nemzeti mozgósítás eszközei. Hősei a nemzet szolgálatában tisztulnak meg. A belső megtisztulás mellett a céletika problémája foglalkoztatta a tollforgatókat, akik egyben aktív -- a magyarországi és az erdélyi politikai életben egyaránt szereplő -- politikusok is voltak. Teleki László (*A kegyenc*) drámájának és Kemény Zsigmond (*Gyulai Pál*) regényének a hősei azért buknak el, mert a jót kényszerűen rossz eszközökkel akarták szolgálni.

A szász Daniel Roth regényének főhőse Sachs von Harteneck a többi nemzetet is fenyegető hatalmi törekvéseivel idézte elő saját bukását.

A kor műfaja egyik nagy műfaja a politikai értekezés. Bölöni Farkas Sándor amerikai útleírása úgy hatott, hogy még a hentesek is olvasták. Wesselényi Miklós azonban csak Lipcsében értekezhetett közvetlenül éles társadalomkritikával. A másik nagy műfaj: az újságcikk. Az 1830-as évek végén született a modern sajtó. A magyaroknál és a szászoknál már világnézeti és pártszínezetet is öltött. A románoknál eleve liberális beállítottságú volt, természetesen óvatosan, hiszen nem voltak olyan magas pártfogói. Ugyanakkor előnyös megjelenési helye: Brassó fekvésének köszönhetően gyorsan eljutott a két szomszédos román fejedelemségekbe. A *Gazeta de Transilvania* és melléklapja a *Foaie pentru minte* igazi pánromán sajtó lett. Kifejezetten elítélte a szépirodalmat a hasznosság elve alapján, de azért verset és rövid szépirodalmi írásokat közölt.

Jellemző a három erdélyi nép legnépszerűbb énekének a tematikája. A magyar: szerelmi műdal. Elkötelezett liberális szerzője, Szentiváni Mihály arról verselt, hogy a székely nemes és a jobbágy egybekelhetnek, mert „...egünkön egy nap jő fel". A román Andrei Mureşan: „Ébredj román" kezdettel hosszú harcra ébresztő költeményt írt, amelyben a papokkal az élen a barbár -- magyar -- zsarnokok ellen vonul a „szent sereg". Egyedül az elszegényedett, tollából élő porosz báró L. M. Moltke fohászkodott az erdélyi népek egyetértése után. 1848-ban azonban a nemzeti hegemóniára való törekvés érvényesült. A fő konfliktus az ország önállóságát védeni akaró új magyar kormány és a birodalmi centralizációra törő katonai ellenforradalom között robbant ki. Az erdélyi románok az összbirodalmi alkotmányosság és a Bukovinától a Bánságig kialakítható önálló román autonóm terület kialakításának reményében átmenetinek vélt szövetséget kötött.

A romantikus hősök végre színreléphettek, és a polgárháború tragikus, olykor komikus eseményeiben saját mítoszukat élhették. Az ellenforradalom győzelme szétfoszlatta a nagy reményeket. Ha szóvicc is, sok igaz rejlett abban, a korabeli magyar mondásban, hogy a románok azt kapták jutalmul, amit a magyarok büntetésül. És szinte jelképszerű, hogy az oroszok elleni segesvári csatában a forradalomnak két írója is életét vesztette: a legnagyobb magyar költő Petőfi Sándor és a morvaországi, ám másfélévtized óta Erdélyben élő Anton Kurz.

A megtorlás az irodalom kifejezési formáit ezúttal is gazdagította, ott ahol azok már kibontakozhattak. De ahol még csak születőben voltak, visszavetette a fejlődést.

1867-ben Magyarország a birodalmon belüli önállóság egy részét kiharcolta. A dualizmus jegyében a magyar vezetőkörök a birodalmi vezetéssel meg tudtak egyezni, de a nem magyar népek vezetőrétegeit nem tudták megnyerni korlátozott nemzetiségi jogok törvénybe is foglalt ígéretével. E zeket akkor keveselték a nem magyarok, a századforduló után már a magyarok sokalták, amíg az I. világháború nyomán a Habsburg Monarchiát és vele együtt a történeti Magyarországot fel nem számolták, az etnikai elvre hivatkozva új államhatárokat alakítva ki.

Erdély irodalmainak a fejlődésében a kronológiai határ nem 1918-1920, hanem -- mint látni fogjuk -- 1937-38.

A magyar irodalmi életet óhatatlanul a főváros Budapest határozta meg. Úgy hatott mint Párizs, azzal a különbséggel, hogy a vidéki író Budapesten igyekezett még élni is. Budapestre igyekeztek az erdélyi vidéki tanárságra kárhoztatottak: a dunántúli Babits Mihály a l'art pour l'art mestere, igazi poeta doctus, aki számára a fogarasi román világ maradandó élmény maradt. És oda igyekezett a vitalista Szabó Dezső a populista próza mestere és aztán prófétája. Ugyanakkor minden álmos kisvárosnak megvolt a maga lapja, márcsak presztízsből is. Kolozsvárt egyetemet állítottak fel, román irodalmi tanszékkel, mely azonban a magyarosító politika miatt sem tudta betölteni hivatását. Az egyetemi élet azonban inkább csak a tudomány fejlődésére hatott. Meltzl Hugó 12 nyelven jelentette meg a nemzetközileg is elismert sokban úttörő jelentőségű *Összehasonlító Irodalomtörténeti Lapok*at. A tudományos és irodalmi egyletekben változó ritmussal folyt a munka. A magyar szépirodalom provinciális, állandóan érzi kisebbrendűségét a fővárossal szemben. Komolyabb irodalmi élete Nagyváradnak volt, nem utolsósorban azért, mert közelebb volt Budapesthez. Itt újságíróskodott a román írók számára is példaadó modern költő: Ady Endre, aki ugyancsak a mai Romániához tartozó környékbeli faluban született.

Az erdélyi magyar irodalom a főváros bűvköréből 1918 után lépett ki, amikor a költő éppen arról szólt, hogy „minden összeomlott". Az irodalom azonban politika lett, az önkifejezésé. Ha pedig élni akart, akkor demokratikusnak is kellett lennie. Különben is az erdélyi közéletben vezető szerepet játszó arisztokraták mindig is demokratikusabbak voltak magyarországi társaiknál, és szegényebbek, a földbirtokreform után pedig, ha nem tudták megvesztegetni, akit meg kellett, akkor gazdagparaszti szintre süllyedtek a régi kastéllyal együtt. Nem véletlen, hogy az erdélyi magyar irodalmi élet legnagyobbszabású vezéregyénisége a politikai képességekkel is megáldott Bánffy Miklós, akinek nagyszerű kastélyát a hitleri különítmény égeti majd fel, mert tulajdnonsa a háborúból való kiugrási kísérletek részese volt. De színvonalas volt a baloldali irodalmi élet is, h iszen a m agyarországi k onzervatív r eakció, a mely a k ommunista forradalmat és terrort követte bosszút állt. Ez elől többen is az erdélyi kulturális életben találtak menedéket. A kolozsvári *Korunk* máig élő folyóirat. Az ugyancsak kolozsvári *Keleti Újság* Magyarországon is keresett napisajtó lett, nem utolsósorban a budapesti hírforrásokkal való dinamikus kapcsolatainak köszönhetően. A *Brassói Lapok* fiatal demokratikus beállítottságú értelmiségiek orgánumává vált. A Bánffy és a Budapestről jött Kuncz Aladár által vezetett *Erdélyi Helikon* pedig egyetlen mércét ismert: a színvonalat. Humanizmusa a baloldalon is csak tiszteletet váltott ki, bár -- amikor 1945-ben eljött a szocialista realizmus kora -- akadt proletár író, aki megtorolta, hogy hajdan ott közölték első írásait.

A román irodalom a század vége felé születik. Az első nagy irodalomszervező Iosif Vulcan jellegzetesen közepes író. 1865-ben Budapesten indított lapot, a *Familia*t, amelyet 1880-tól Nagyváradra helyezett. A biedermeier nyugalma és unalma árad belőle. A hajdani történelmi nagyság kultusza a jövő haladásába vetett hittel párosult. A belső politikai vitákat kerülte, jelentősége viszont éppen folyamatosságában rejlik. Új színt az 1884-ben megindított nagyszebeni *Tribuna* című lap hozott a magyarországi románok kulturális világába. Következetesen tört az ortográfia és lehetőleg az egész nyelv egységesítésére. Jelszava: „Bukarestben kél a nap" – a románság számára. Szerkesztője Ioan Slavici maga is élete jelentős részét Románia fővárosában Bukarestben élte. De ennek kisugárzása nem érvényesült olyan bénító erővel, mint a magyar irodalomban Budapesté. Hiszen Erdély románsága önálló provinciális kultúrát tudott kiépíteni saját fölényének és másságának tudatában. Szorgalmas polgárok és földművesek képviselőjének vallotta magát. Irodalmi világának alakjai is vállalkozók. *Mara* című regénye aktuálpolitikai szimbolikája ellenére vagy éppen azért a multietnikus és multikulturális világ egyik legeredetibb megjelenítése a román irodalomban. Megalapozója és kifejezője annak az életközeli individualista realizmusnak, amely az erdélyi román írók sajátos irányzataként és hagyományaként érvényesült a román irodalomban. Az irodalmi hős az önérdekérvényesítő paraszt, az író társadalmi bázisa a polgári világ. Az erdélyiek és magyarországiak azt is gyakran hangsúlyozták, hogy olyan középosztályt alkotnak, amelynek a romániai világban nincs megfelelője, hiszen a földjeit bérbe adó gazdag földbirtokosság és a parasztság közötti űrt, ott úgy ahogy zsidó és kisebb mértékben görög, bolgár eredetű bérlők, valamint a zsidó kispolgárság töltötte ki. A magyarországi román polgárság viszont maga jelentős bankvilágot alakított ki, váltóleszámításból, magyar földesurak gazdasági romlásából is gazdagodván meg. Részben kisnemesi eredetű volt, de polgári öntudattal. Politikai vezérkarában sok görög katolikussal, akiknek az ortodox többség előtt is bizonyítania kellett.

A regény a polgár eposza. Nálunk a paraszti világé. Ioan Slavici kora népéletéből merített. Hasonlóképpen Gheorghe Coşbuc költő, aki már igazi nyelvművész, és szintén Bukarestbe tette át székhelyét. Századunk elején Budapesten indított lapot az erdélyi irodalom népies irányzatának kezdeményezője Octavian Goga. A magyar főváros vonz és taszít. Ellenséges és baráti közeg. Egyetemét diákok százai látogatják, élve a gazdag alapítványok támogatásával. Egyetemének román tanszéke is van, igaz a kezdeti lendület után középszerűek a tanárai, akik a kormánypolitikáját képviselik. De nemcsak nemzeti okokból taszít a nagyváros. Modernitása okán is. A Răsinári-i Goga számára Budapest Babilon. A magyar kultúra tisztelőjének vallotta magát, de antiszemitizmusa magyarellenesség is. Főleg emiatt hasonlott meg a Duna-menti népek összefogásának vízióját megjelenítő magyar költő prófétával: Ady Endrével. Goga és nemzedéke, az ún. acélos ifjak társasága alapította meg ugyancsak Budapesten a kor egyik legjelentősebb román irodalmi folyóiratát a *Luceafărul*t, amely a nemzeti érdekérvényesítés és egység politikai célkitűzését vallva, a politikai elit számára is problémát jelentett. Hiszen az írók ezzel betörtek a politikába, nem sokat törődve a pártfegyelemmel.

Alighanem szászok tudták a legjobban az avantgarde és a provincializmus harmóniáját megvalósítani. Korábban irodalmi életükre bénítóan hatott a német irodalom közelsége. Készen kaptak mindent a nagy klasszikusoktól. Most azonban, hogy a helyi élet kiteljesedett a maga polgári és biedermaier egyszerűségében az irodalom a polgári létforma velejárója lett. A szász világ összetettségét mi sem jellemzi jobban, mint az, hogy értelmiségi rétege német egyetemeken művelte ki magát, a falu világa pedig az archaikus folklóréletet éltette. Emlékiratok, elbeszélések sokasága tükrözi ezt, és a népmesegyűjtők közleményeit ugyancsak alaposan használta G. Frazer: Aranyág című művében. A német magas műveltség és a provinciális világ feszültsége is ösztönzött. Adolf Meschendörfer -- maga megvallása szerint „az isteni lustaság szenvedélyes tisztelője" és egyben „gyakorlati-kereskedői érzékkel

megáldott elme" először folyóiratot adott ki (*Die Karpathen*) majd megírta nietzscheianus önéletrajzi regényét.

Az erdélyi regények multikulturalitásának jelentősége abban rejlik, hogy valamiféleképpen egyenrangú módon egészítik ki egymást, mindegyik a mikrouniverzum egy-egy másik, ám egymással összefüggő mozzanatára vet fényt. A város mint főszereplő a szászok német regényeiben jelenik meg. Brassó kettőben is, a maga gótikus történeti pompájában, a gyermekkor mágikus varázsú színtere, hogy aztán ezt az idilli világot beárnyékolja a létszorongás. A. Meschendörfer *Die Stadt im Osten* című regényében egyenesen az Egyesült Államoknak tesz szemrehányást azért, hogy az önrendelkezési jogra hivatkozó világban a szászságot n épi p usztulás f enyegeti. H einrich Zillich (*Zwischen Zeiten und Grenzen*) hőse a magyarországi kommunizmus elleni harcban lel önmagára. Az első világháborút követő kiteljesedő román regényirodalom alakja a földszerző és emelkedését mindenáron érvényesítő paraszt. A román élet regionális sokszínűsége a Monarchia hadseregében testvérei ellen harcra kötelezett tiszt belső lelkiismereti meghasonlásától a romániai világba került erdélyi fiatal értelmiségi útkereséséig Liviu Rebreanu regényeiben jelenik meg művészi hitellel. A multikulturalitás valóságát mi sem jelzi jobban, hogy az 1910-es években a kiváló író először magyar nyelven magyar mintákat követve írt néhány elbeszélést, hogy aztán önmagára találjon, kora élő klasszikusaként. A nagyszabású, nemzedékek életét felölő családregényeket magyar írók írtak. Az erdélyi arisztokrácia bomlását a már említett Bánffy Miklós trilógiája tárja elénk. A magyar kisnemesi és kispolgári világ viszontagságait Makkai Sándor. Tamási Áron a katolikus székely falu misztikáját próbálta megjeleníteni, majd a furfangos, mindenki eszén túljáró székely ifjút konstruálta meg, akinek először az erdőrengetegben kell megállnia a helyét, aztán az országban, végül Amerikában, ahonnan azonban hazatér. Az emlékirat jellegű önéletrajzi regény a másik nagy erőssége az erdélyi magyar irodalomnak. Nyírő József és Szántó György kosztümös történeti regényei szórakoztató lektürszámba mennek, de egyedelálló élmény az ahogy Nyírő leírja (*Isten igájában*) a katolikus papi hivatás megpróbáltatásait, és Szántó György szeme világának fokozatos elvesztését.

Kolozsvár 1918 után emelkedett igazi multikulturális várossá. Igaz, magyar egyetemét -- Nicolae Iorga intése ellenére -- felszámolták, miközben felállították a több kint félévszázada követelt román egyetemet. A város színházi élete viszont kiegészítette egymást. Érvényesült a szolidaritás is. A román Lucian Blaga szavát emelte, amikor az éppen Goga által is lefordított magyar klasszikus darabot Madách Imre: *Az ember tragédiája* című -- az emberiség történetét kezdettől végig megjelenítő -- drámai költeményét nem engedte a cenzúra. A szószékekről pedig f ilozófiai m élységgel s zóltak a n agy p üspökök é s h itszónokok: a l iberális teológiában járatos Makkai Sándor és a filozófus Tavaszy Sándor, majd a katolikus püspök, Márton Áron, amikor 1944 tavaszán, a magyar irodalmat is oly végzetesen és fájdalmasan megcsonkító holokauszt alkalmával híveit az üldözöttek pártolására szólította. Az erdélyi magyar irodalom több szervezőegyénisége is zsidószármazású volt, és közben felerősödhetett a magyar szépirodalomban az a vonulat is, amely a zsidó világ sajátos belső dinamikáját és problémáit mutatta be. Legsikerültebb műve a hasszid és jidis világot is ismerő Schön Dezső *Istenkeresők a Kárpátok alatt* című regénye.

A líra a létélmény különbözőségét érzékelteti. Meschendörfer és Wolf von Aichelburg versei az elmúlás érzésének esztétikáját jelenítik meg. A magyar Reményik Sándor, Dsida Jenő számára a kiszolgáltatottság és az emberi esendőség a nagy élmény. A román Lucian Blaga az apokaliptikus vízió és az örökkévalóság feszültségét tudta visszaadni az expresszionizmus technikáival és a folklór formagazdagságával.

Az ir odalmi ideológiában a m agyarok a z ú n. t ranszilvanizmus s zemléletét do lgozták ki. Lényege: Erdély önálló entitás. Kós Károly, historizáló építész és regényíró szerint Erdélyt 1848-ban éppen úgy az erdélyi népek többségének akarata ellenére csatolták újra Magyarországhoz, mint 1918-ban Romániához. A történelem mellett másik pillére a

természetszemlélet volt. Úgy vélték, a közös táj, amely mindenki számára egyaránt megélhetés nyújt és esztétikai élményt, hasonló magatartásformákra ösztönöz. A táji és etnikai sokszínűség kiegészíti egymást. Az eredmény a megértés lehet. Román hangadó személyiségek is pozitívan viszonyultak ennek a szemléletnek néhány mozzanatához. Nicolae Iorga, például – a modern Románia egyik megteremtője – keserűen tette szóvá 1932-ben, *A nemzetek közötti gyűlölködés ellen* című esszéjében hogy míg a Monarchiában együtt tudtak élni a népek, most a gyűlölködés lesz úrrá a l elkeken. A t ranszilvanizmus *m ilieu* e lmélete ide ológiailag a l egnagyobb c sapást onnan kapta, ahonnan talán nem várta: Babits Mihálytól és Lucian Blagától. Babits hatalmas világirodalmi műveltsége birtokában finoman - - é rdemei e lismerése m ellett - -provinciálisnak minősítette - magyar és európai szempontból. Román szempontból Blaga utasította el, miközben a román nemzeti identitást próbálta a filozófia eszköztárával meghatározni. Neki ugyanis a román egységére és a modernitáshoz való viszonyára kellett valami megoldást találnia. Az egyes népeknek olyan -- szerinte jól strukturált -- kollektív tudattalant tulajdonított, amely magatartásukat az élet nagy kérdéseihez éppen úgy meghatározza, mint azt ahogy építkezési kultúrájukkal a táj jellegét alakítják. Ez a német romantikus költői filozófiára emlékeztető rendszer ma is olvasói élmény, de politikailag kisajátította az a szélsőjobboldal, amelynek egy-egy tagja humánus elveket is vallott, de míg a mozgalom óhatatlanul a totalitarizmus kegyetlen gyakorlatát kellett hogy érvényesítse. Az utak végzetesen elágaztak népek és politikai irányok között. Mi sem jellemzi ezt jobban, mint az ahogy az „új nemzedék" huszonéves prófétája, Emil Cioran a fasizmusnak és bolsevizmusnak valamiféle mágikus keverékét igenelte gyógyírként, miközben a nyugati demokrácia eszményeit valló Iuliu Maniut már idézhetetlen módon lekezelte.

A kisebbség még sebezhetőbb állapot. Makkai Sándor püspök 1936-ban megroppant idegrendszerrel Magyarországra távozott, és aztán 1937-ben megírta a *Nem lehet* című cikkét a kisebbségi lét embertelen mivoltáról. Ez már azt vetítette előre, hogy a magyar politika bármi áron is, élni próbál a területi revízió lehetőségével, és a romániai magyarság maga is óhatatlanul külső erők játékszerévé válik, akárcsak Bukarest és Budapest. Közben a szász irodalomban és politikában a III. Birodalomhoz igazodó vonal erősödött, mintha írók és politikusok nem vették volna észre annak rasszista könyörtelenségét. Egyre távolabbá kerültek az irodalmi világok is. Fájdalmas fejlemény, ahogy az *Erdélyi Helikon* és a szász *Klingsor* szakított egymással. Jellemző, hogy az a Reményik Sándor, aki 1918 után Végvári néven kiadott irredenta színezetű verseivel vált híressé, amelynek címei is programszerűek (Eredj, ha tudsz, Félnek a poroszlók, Segítsetek, Keserű kérdés ahhoz, akitől nincs hova föllebbezni, Szól a cenzor), húsz év múlva már keserű bölcsességgel fohászkodott:

Istenem, add, hogy ne ítéljek --
Mit tudom én, honnan ered,
Micsoda mélységből a vétek,
Az enyém és a másoké.
Az egyeseké, a népeké.
....
Istenem, add, hogy mind halkabb legyek --
...
S végül ne legyek más, mint egy szelíd igen vagy nem,
De egyre inkább csak igen.
Mindenre ámen és igen.
Szelíd lepke, mely a szívek kelyhére ül.
Ámen. Igen. És a gonosztól van
Minden azonfelül.

4. A fasizmus és a kommunizmus

A fasizmus Romániában a többség privilégiuma volt. A román fasizmust az ortodoxiára hivatkozó gnoszticizmusa tette jellegzetessé. A király megpróbált ugyan valamiféle tekintélyuralmi rendszert felállítani, de ezt a fasiszták nélküli fasizmust elseperte a belső elégedetlenség, amikor 1940 nyarán Szovjetoroszország elfoglalta Besszarábiát, Magyarország pedig Hitler rafinált döntése nyomán megkapta Erdély északi felét, hogy aztán a náci döntőbíró azzal kecsegtesse a vele együtt hadba lépő feleket: az kap többet, aki többet teljesít. *Inter arma silent musae* -- érvényes e korszakra. Reményik Sándor könnyezve vette tudomásul Erdély kettészakítását, inkább ösztönösen érezve, hogy ezzel vége a polgári korszaknak is. Nem mintha nem örültek volna az erdélyi magyarok annak, hogy sok -- balkáni korrupcióval fűszerezett -- megaláztatásnak vége, de érezhették, hogy valami új borzalom következhet. Ugyanakkor a két formailag szövetséges állam egymás kisebbségein gyakorolta a kölcsönös megtorlás politikáját. A totalitarizmus barbárságából az adott ízelítőt, ahogy a magukat magyarnak valló zsidóságot a román antiszemitizmus után a magyar zsidótörvények sújtották. Aztán 1944 áprilisában miután a nácik megszállták Magyarországot, a zsidókat -- a magyar hatóságok közreműködésével -- elkezdték deportálni, miközben az az Antonescu, aki a besszarábiai zsidók kiirtását önerőből megoldotta, a dél-erdélyi zsidóságot politikai okokból sem üldözte. Különös játéka a sorsnak, hogy az erdélyi *pax germanica* képét egyik erdélyi szász irodalomtörténész, Richard Csaky, mint a stuttgarti Deutsches Auslands-Institut vezetője vázolta fel: a németek töltik be a középosztály szerepkörét, a magyarok és a románok pedig szabadon ápolhatják népi kultúrájukat. Az SS számára pedig még 1944 végén is olyan brosúrákat készültek, amelyek az erdélyi szászok és a bánsági svábok küzdelmeiről szóltak.

Érdekes, hogy az erdélyi multikulturalitás eddigi felszámolása még nem találta meg a méltó krónikását. Igaz, a mi problémáink közben kozmikussá tágultak, és a világirodalom versenye is nyomasztóan hathat. De oka lehet az, hogy úgy törődik mindenki magával vagy mindenki mással, hogy elmosódik az, amit általános emberinek szoktak nevezni. A jelennek primitív szenvedélyekhez vagy jövőképekhez való igazítása elfojtja a morális felelősség és a társadalmi szolidaritás érzését. Dosztojevszkiji figurák lettünk Dosztojevszkij nélkül.

Közben a felszabadulás élményét beárnyékolta a *pax sovietica*, amely az új komprádorok buzgóságával találkozott. A kommunizmus befejezte az amúgy is gyönge civil társadalom felszámolását. De a szovjetek azért az amerikai béke-előkészítő munkálatoknak is megfelelő engedményeket tettek. Engedélyezték a Magyar Autonóm Tartomány felállítását, ahol természetesen a falusi félproletár kisdiktátorok eljátszották a maguk kis játékait, de még nemzeti gyűlölködés nélkül. És ami a fontosabb: engedélyezték magyar egyetem felállítását, amelyet 1956 után szabadkezet kapó Romániában az a majdani diktátor számolt fel, aki aztán a sztálini eszmény nemzeti keretek közötti megvalósítására vállalkozott, egy kis balkáni gigantománia jegyében. Most a *pax americana* felelőssége érvényesül, miközben az euromessianizmus bűvöletében élünk.

Erdély a világháborút követő kelet-és közép-európai kitelepítések, „lakosságcserék": etnikai tisztogatások után már csak egyik utolsó nagy multikulturális régió, még akkor is, ha a szászok és a zsidók maradékai kitelepültek. Sorsa további alakulása a multikulturalitásé is.

Az irodalmi tér a másik elfogadása, embereket mutat meg embereknek, a maguk életstratégiáival. Az empátia érzését erősíti. Az irodalmi alakok életstratégiáiban az olvasó a sajátjára is ismerhet. A másság még vonzó is lehet, ha nem programszerűen írják elő. Az irodalommal szemben a történeti diskurzusok taszítanak. Az olvasó óhatatlanul az antagonisztikus elemeket választja ki. Oka: a történelem identitástörténet. A történeti diskurzus valláspótló. A kiskatekizmus a nemzeti történelem. Ez pedig óhatatlanul mártirológia. A fasizmus és a kommunizmus életformája a heroikus modellbe illeszkedik. Archetípusai rokonok. A fasizmus új embere: az északi ember ősember, elsősorban paraszt; a kommunizmusé munkás, elsősorban proletár. Az atipikus: az értelmiségi maga pedig –

természetesen ki ki a maga mértéke szerint -- a „Történelem" szolgálójaként az éppen aktuális diadalmas típust dicsőíti; a metafizikus parasztot vagy az öntudatos proletárt magasztalja. Az irodalom és történelem múzsái dermedten figyelnek, amikor pusztít a járvány. Hogy, akik az „alkotás" extázisában éltek, jobbat akartak, nem vitás. De a szavak felelősségére éppen az figyelmeztet, hogy milyen erők és vágyak építőanyagává válnak.

De talán bíztatás is rejlik abban, ahogy 1956-ban *A folyó* című versében egyik legmélyebben gondolkodó író-filozófosunk, a marosvásárhelyi Székely János felfedte:

Hiába érvek és viták,
Egy bizonyos van: a világ
Nem előre halad,
Hanem hátulról épül.

[1] A jelen dolgozat egy hatalmas nemzetközi együttműködés keretében készülő tanulmánykötet számára készült. A kötet a kelet-és közép-európai régiók irodalmait mutatja be, egyes tanulmányait egy-egy különböző nemzetiségi összetételű szerzőpáros írja. A jelen dolgozat mintegy négy éve, egy ültő helyben készült *Dialectics of conflicts and tolerance in the Transylvanian litterature* címmel azon megállapodás szerint, hogy a szerzőtárs ezt kiegészíti román részekkel és természetesen jelzi azt, amit problematikusnak tart, amit a szűkre szabott terjedelem miatt rövidíteni kell, és mindezt majd megvitatjuk. A kötet már útban volt a nyomdába, amikor 2000 végén megkaptam a szerkesztőktől a végleges változatot, azon szerkesztői igény jelzésével, hogy egészítsem ki a bibliográfiát. A társszerző és a szerkesztők módosításait jelző változatokat azóta sem kaptam meg. Az időközben némileg módosított dolgozatom helyes címe a következő lenne: *A mono-multikulturalitás és az erdélyi irodalmi világok*, hogy figyelmeztessek az együttélés valóságából fakadó közös munka és dialógus – olykor furfangos dialektikával halogatott – időszerűségére.

Az erdélyi fogalmi kultúra újabb állomása
A filozófia megkísértése

Dr. Karikó Sándor
Szegedi Tudományegyetem
Juhász Gyula Tanárképző Főiskolai Kar
Neveléstudományi Tanszék

A tegnapi és a mai erdélyi kultúrára méltán lehetünk büszkék. Gondoljunk például a gazdag erdélyi irodalom, vagy akár a mai színművészet látványos-hangos, országhatáron túlmutató eredményeire. Azután nem túlzás a kijelentés, alighanem nemzetközi mércével mérve is jelentős – most a tudományok területéről hozva egy konkrét példát – a szociológia művelése. Nyilván, ez utóbbival kapcsolatban nem feledkezhetünk meg arról a markáns tudománytörténeti tényről, hogy a jelenlegi magas szintet még az 1920-as évek fölöttébb fejlett román szociológiája (az úgynevezett bukaresti iskola) alapozza meg. És jóleső érzéssel nyugtázhatjuk, hogy az erdélyi bölcseletnek mint fogalmi kultúrának sincs oka szégyenkezni. Ellenkezőleg, nagy hatással volt s van Böhm Károly életműve, nyomában a „kolozsvári iskola", a későbbiekből pedig hivatkozhatunk a közelmúltban elhunyt kiváló Gáll Ernőre. Végül megemlíthetjük a maiakat: Egyed Pétert, Veress Károlyt, Ungvári-Zrínyi Imrét, Király V. Istvánt. S nekünk, szegedieknek módfelett örvendetes dolog, hogy Szeged és Kolozsvár között

milyen termékeny szakmai munkakapcsolat jött létre az utóbbi években (folyóirat, könyvkiadás, vendégtanári előadások és kurzusok, konferencia-meghívások stb.)

S most kezembe került a Nagyváradon született, ám Kolozsváron dolgozó (oktató és kutató) filozófus, Király V. István új könyve, a „Filozófia és Itt-lét" (az Erdélyi Híradó gondozásában jelent meg 1999-ben). Azt gondolom, a szakma még nem figyelt fel igazán Király e könyvére, ám magam, szeretnék hinni abban, hogy a méltó elismerés és értékelés csak idő kérdése. Az alábbiakban szeretnék – nem szabályos recenziót írva – reagálni a könyv alap mondanivalójára, és néhány szemponttal továbbgondolni Király koncepcióját.

Király V. István, aki egyébiránt egy angol nyelvű filozófiai folyóirat kiadói felelősségét is magára vállalja, a filozófia iránt érzett aggódásból indul ki. Úgy tűnik, az úgynevezett akadémiai filozófia és a rendszeralkotással kacérkodó bölcseleti tevékenység napjainkra végképp elveszíti erejét s hatását. Manapság a rövidtávú gondolkodás, a közvetlen hasznossági elv uralkodik el, ez válik új világjelenséggé. S fordítva: hiánycikké sóványodik az egyetemes gondolkodásmód, a nagy összefüggésekben, a világegészben s a világtörténelemben való vizsgálódás és megítélés készsége s képessége. Ehhez a világtrendhez számítsuk hozzá a Közép-Európa régiójának sajátosságát: azt a fölöttébb kellemetlen tényt, hogy e térségben a filozófia művelése az ideológia és a napi politika foglyává vált. A filozófiában egyeduralkodóvá lett a marxizmus, s mint „izmus" alaposan megcsonkította a bölcselet több évezredes, már megszokott-elfogadott v ilágát é s s ajátosságát. A z 1989- 90-es r endszerváltás a zután g yökeres változást hozott: a filozófia megszabadult a politika és az ideológia kényszerű szolgálatának tehertételétől. Ám újabb természetű probléma született. Ugyanis sokak tudatában, olykor felelős politikai vezetők felfogásában úgy él a filozófiával kapcsolatos rendszerváltás, hogy lényegében nincs igazán szükség filozófiára. A filozófia oly mértékben kompromittálta magát a volt államszocializmusban, hogy végképp elveszítette hitelességét, meggyőző erejét. Ezért kialakult egy elutasító hangulat, bármiféle filozófia létjogosultságának megkérdőjelezése. Legalábbis a filozófiák komolytalan fogadtatása, huszadrangú megtűrése. S ily módon az a sajnálatos dolog történt meg, hogy – az ismert mondás szerint – a fürdővízzel együtt a gyereket is kiöntötték.

Végül is a z a f ura helyzet állt elő, hogy megrendül a hagyományos filozófia pozíciója, „státusza", miközben a filozófiával kapcsolatos előítéletek, indulatok vagy - egyszerűen – érzéketlenségek lábra kapnak. Ilyen, nem éppen szívderítő körülmények közepette jelentkezik Király V. István új filozófiai kötetével, ami már önmagában szellemi bátorságra vall.

A szerző mindenekelőtt azt a meggyőződését hangsúlyozza – s ez számomra egyáltalán nem meglepő álláspont - , hogy magát a filozófiát kitörölni, megszűntetni soha nem lehet, még súlyos válságkorszakában sem. Ugyanis a filozófia és a filozofálás iránti igény az emberiség állandóan jelenlévő és lényegéhez elidegeníthetetlenül hozzátartozó szükséglete. Olyan természetes ösztöne, mozgásban, egyfajta nyughatatlanságban tartó szellemi-lelki megnyilvánulása, melyet két belső erőforrás táplál: a dolgokra való szüntelen rácsodálkozás és a kételkedés készsége s képessége. Igen, magam is azt vallom, különösebben nem kell tartanunk a filozófia eltűnésétől. Úgy látom, a filozófia halálát végső soron csak önmaga okozhatja, azaz semmiféle külsődleges szempont (például politikai-ideológiai érdek s törekvés, szaktudományos dölyf, vagy éppen a társadalom puszta hasznossági elve-gyakorlata) nem tudja kiiktatni. Hadd hivatkozzam ezzel kapcsolatban a kiváló francia mai gondolkodóra, Gilles Deleuze szellemes mondására: ha egyszer a filozófiának halnia kell, csak úgy lehetséges, hogy halálra neveti magát. Azt meg miért tenné?! S még egy reflexió: igaz ugyan, hogy nem mindenkiből lesz filozófus, a szó intézményesített értelmében, ám arról sincs szó, hogy a filozófia iránti érdeklődést és a legalább ösztönös szintű filozofálást, bölcseleti „okoskodást" egy szűk szakmai csoport kisajátíthatná magának. A filozófia – s ezt m ár a z a ngol R ussell mondja – a teológia és a tudomány közti senki földje. Magam úgy értelmezem Russell meghatározását, hogy ha a filozófia a senki földje, akkor az, valójában a mindenki földje, a

mindenki tulajdona. Vallom, hogy mindnyájunkban ott rejlik a filozófiai kérdések iránti nyitottság, vágy, egyfajta rágódás, ösztönös gondolkodás filozófiai természetű problémákról. Akkor is, ha nincs filozófiai diplománk, vagy nem írunk bölcseleti műveket. A filozófia – s felteszem, sokak osztják véleményemet – nem arisztokratikus, hanem plebejus „műfaj". A filozófia tehát valójában mindenkié, és ez a becses vonás akadályozza meg, többek között azt, hogy a filozófia végleg eltűnjék az emberiség történetéből s kultúrájából.

Király V. István nem siránkozik s nem tétlenkedik a mai, a filozófiát háttérbe szorító helyzetben. Hisz a filozófia megújító képességében, s ő maga is keresi a megújulás lehetséges formáit. Könnyű felfedeznünk könyve alap mondanivalóját: az úgynevezett alkalmazott filozófia kidolgozása-kifejlesztése ígéri a filozófia – legalábbis egyik – előre lépését.

Mielőtt röviden áttekintenénk Király koncepcióját, szükséges felhívnunk a figyelmet arra, hogy az alkalmazott filozófiát lényegében a filozófia önmegújító kísérletének is felfoghatjuk. Továbbá jó, ha tudjuk, az alkalmazott filozófiának Nyugaton már legalább egy évtizede katedrája, kurzusa, folyóirata, tudományos társasága, kutatócsoportja, konferenciája és sok-sok kiadvány, könyve van. Magyarországon, s nyugodtan kijelenthetjük, a z e gész k özép-európai régióban még csak néhány „megszállott" filozófus tartja szívügyének az alkalmazott filozófia művelését. Nálunk még nem kevés ellenállás, idegenkedés tapasztalható, különösen azon filozófusok körében, akik görcsösen kívánnak ragaszkodni a filozófia régi, „akadémikusi" értelmezéséhez. A magyar nemzeti kultúrában ma még zajlik az alkalmazott filozófia – ha nem is botrány ízű, de annál szívósabb - polgárjogi mozgalma, amely szellemi küzdelemnek egyik, alighanem a legmarkánsabb képviselője az erdélyi Király V. István.

A szerző szerint az alkalmazott filozófia nem a filozófia (mint sajátos elméleti képződmény) alkalmazása valamire, amely tehát mintha elmélet alatti, vagy azon kívüli lenne. Ugyanakkor az úgynevezett „tiszta" filozófia része sem, nem fogható fel valamiféle filozófiai részdiszciplínának. Lényegében a filozófia egy orientált állapotáról van szó, amely abban az értelemben filozófia, hogy „tematikus kutatásai során, vagy azok eredményeképpen, az aktualizálás módján visszacsatolja a gondolkodást a Lét és a Nem-Lét, a Lét és a Semmi problematikájához"(13.o.) Vagyis az alkalmazott filozófia művelése annyit tesz, hogy a gondolkodás a z a lkalmazás s orán m indig a ktualizál v alamilyen lényeges tematikus egységet, meghatározóvá, társadalmi súlyúvá váló témát, majd azt tudatosan visszakapcsolja és visszavezeti a filozófia ősrégi kérdéseihez , tulajdonképpeni világához.

Azt hiszem, nagyvonalaiban lehet azonosulni Király álláspontjával. A filozófiában nyilvánvalóan benne rejlik az „aktualizálás", a „tematizálás" lehetősége. S az is könnyen belátható, a visszacsatolás művelete nemcsak lehetséges, hanem indokolt s szükségszerű is. Ha ez utóbbi (tehát a visszatérés a filozófia természetes világához) nem történik meg, akkor könnyen beleeshetnénk egy lapos és sekélyes pragmatizmus hálójába. A pragmatizmus csalóka csáberejének egyébiránt nem könnyű ellenállni. Az ilyen típusú veszélyforrással kapcsolatban a szerző fölöttébb izgalmas és tanulságos román példát hoz fel. A „nemzeti filozófiák" létezésének kérdéséről értekezve hivatkozik Mircea Vucănescu tanulmányára. Vulcănescu jól képzett filozófus volt, aki az 1930-as évek végén megjelentette a „Dimensiunea românească a existenței" (A létezés román dimenziója) című dolgozatát, amit azután az 1989-es fordulat után sietve újra kiadtak Bukarestben. A román filozófus abból a tényből indul ki, hogy létezik a román nép, nyelv, kultúra, s ennek megfelelően létre is jön a román nemzetkarakterű filozófia. Azonban ez a román filozófia önmagában állónak mutatkozik, azaz hiányzik belőle az alkalmazott filozófia lényegéhez t artozó – k orábban m ár u talt - „visszacsatolás" művelete a filozófia egyetemes gondolatköréhez, általános kategóriarendszeréhez. Ezért azután joggal sajnálkozik Király, s mint megállapítja: Vulcănescu „elemzéseinek semmilyen kategoriális relevanciája nincsen, és pusztán arra jók, hogy a románságot – egzotikumként – a németségtől, a franciaságtól stb. Megkülönböztesse és hogy azt sajátos önbecsülésre sarkallja. Azonban (...) amikor például az 'idő' kategóriáját teszi meg szakszerű filozófiai vizsgálódás tárgyává, nos,

akkor ő rögtön kizárólag mondjuk Kanthoz, Bergsonhoz vagy Heideggerhez fordul, és az ő szempontjaikat szembesíti (...) egymással."(140.o.)

Számomra nyilvánvaló: általános tanulság fogalmazódik itt meg. A nemzeti filozófia, legyen az román, magyar, vagy bármi más, nem provincializálhatja az egyetemességet. A nemzeti filozófia, s hadd tegyem hozzá: a nemzeti kultúra, bármily fontos és értékes számunkra, önmagában, önműködően s automatikusan még nem válik egyetemessé és nemzetközivé. Ahhoz lényegesen több kell. Akkor válik teljessé, gazdaggá s valóban meggyőzővé, átütő erejűvé, ha megtalálja a közvetlen és szerves (vissza)kapcsolás útját-módját az egyetemes értékekhez, az általános tendenciákhoz. Király pozitív példával is él: a japán filozófiát említi. Nem nehéz észrevenni, hogy a japán bölcselet mind markánsabb hanggal jelentkezik a nemzetközi filozófiai szakmában s közéletben. Ám túlzás lenne azt feltételezni, hogy a „japán gondolkodás pusztán a japán gazdaság és a japán technika fedezékében, szélvédett hátterében nyilatkozhatott csak meg nemzetközi relevanciával. Ellenkezőleg: a jelentős japán gondolkodók filozófiai munkája ízig-vérig japán, (...) csakhogy – evvel együtt – a kutatások tematikai sajátossága és relevanciája, azoknak a mélysége és színvonala a japán gondolkodókat – a lehető legtermészetesebb módon – a ma már nemzetközivé vált filozófiai dialógus vérkeringésébe kapcsolja."(144.o.) A fenti gondolatmenettel csak egyetérteni tudok, kiegészítve azzal a megjegyzéssel, hogy ez az egyetemes tartalom, érték, kategoriális világ s rendszer semmiképpen nem valamilyen nemzetek felettiséget, mesterséges és idegen képződményt jelent. Sokkal inkább egy bensőséges és magasrendű megnyilvánulást jelent: az egymásra figyelés, az eleven párbeszéd és diskurzus nemes erényét s értékét.

A már többször emlegetett „visszacsatolás" követelménye végső soron annyit tesz, hogy elméleti elmélyülés, amely határokon túlmutató filozófiai diskurzusban, együttműködésben valósulhat meg. Az így felfogott „visszacsatolás" biztonsággal óvhat meg bennünket a sekélyes pragmatizmus veszélyétől s kísértésétől.

Király V. István könyvének olvasása meggyőz arról, hogy az alkalmazott filozófia előtt óriási lehetőség áll, ami egyébiránt megkülönböztetett felelősséget is jelent művelői számára. Ha jól sáfárkodnak vele, valóságos szellemi kincsesbánya. Témája minden lehet, amely a gyakorlatban „tematizálódik", azaz társadalmilag aktualizálódik. Hadd hozzak fel néhány példát. Isten létezésének vagy nem-létezésének kérdése a „tiszta", a klasszikus értelemben használt filozófia tárgya. Ám nyomban alkalmazott filozófiaivá válik, ha a vallási türelmetlenség, feszültség, mi több, viszálykodás élő problémájából indulunk ki, majd jutunk el a vallási hit s meggyőződés általános kérdéseihez. Ugyancsak alkalmazott filozófiát művelünk, ha, mondjuk, a mai környezetszennyeződés morális vonatkozásai felöl közelítünk az ember-természet általános viszonyának újragondolása felé. A hagyományos filozófia kérdéskörébe tartozik a halál-témával való általános fejtegetés, ám a vizsgálódás alkalmazott filozófiaivá minősül, ha az eutanázia aktuális problémái kapcsán vitatkozunk a halálról. A klónozás súlyos morális dilemmáinak taglalása elvezethet a biológiai egyed egyszeriségének s egyedüliségének (Az ember egyedüli példány – mondja Kosztolányi!) filozófiai összefüggéseihez. És így tovább. Láthatjuk, az alkalmazott filozófia tárgykörébe végtelen sokféle téma kerülhet be, aminek végső oka maga az élet kimeríthetetlen gazdagsága, változékonysága.

Hiányérzetem a könyv kapcsán két – jelentőségében nem alapvető – kérdésben van.

1. Az alkalmazott filozófia lényegi vonásának tartom az erkölcsi irányultság s megítélés markáns jelenlétét. Nem tagadja ezt Király sem, mégis hangsúlyosabbá kell azt tenni. Ugyanis az alkalmazott filozófia – akárhogy definiáljuk is – nem lehet ontológia vagy/és ismeretelmélet. Nem minden filozófiai téma és vizsgálódás vet fel automatikusan s magától értetődően erkölcsi szempontot, illetőleg mértéket, ám valamennyi alkalmazott filozófiai művelet, belső természetéből adódóan etikai irányultságú. De hogy még tovább bonyolódjék a dolog: nem minden etikakutatás tartozik szükségképpen az alkalmazott filozófia tartományába. Amikor például az erkölcsi kötelesség vagy ítélet fogalmát s

általános törvényszerűségeit próbáljuk meghatározni, nem biztos, hogy egyúttal az alkalmazott filozófia világát építjük.

A bölcselettörténetben az a lkalmazott f ilozófia m int in tézmény, t ársaság, f olyóirat, e gyetemi tanszék, konferencia stb. nem létezett mindig. Múltja alig van, legföljebb néhány évtizedre tekinthet vissza. Sajnálatos tény, mi még itt sem tartunk. Most kezdjük építeni bázisát, sajátlagos világát, intézményi kereteit, viszonylag önálló tartományát. Nyilvánvaló, az alkalmazott filozófia sajátos helyzetbe kerül. A filozófián belül maradva, viszonylagos önállósulási tendenciát követ, diszciplináris építkezése, gazdagodása úgyszólván szemmel látható. Ennyiben mondhatjuk, az alkalmazott filozófia magának a filozófiának nem „egy orientált á llapota" (miként véli Király), hanem nagyon is diszciplináris része, viszonylag jól elkülönülő, sajátos vonásokkal bíró területe. Egyszerre több és kevesebb, mint orientált állapot. Kevesebb, mivel az nincs mindig jelen a filozófia művelésében. S több annyiban, hogy intézményesedik, strukturálódik, taníthatóvá s tanulhatóvá is válik, miáltal a filozófia új lehetőségei, gazdagító hatásai teremtődnek meg.

*

Alakuljon azonban bárhogy a szakmai s társadalmi vita az alkalmazott filozófia lényegéről s jövőjéről, abban bizonyosak lehetünk, hogy a filozófiai diskurzust folytatnunk kell e kérdésről. Jóleső érzéssel írom le, hogy az Alkalmazott Filozófiai Társaság, a Szegedi Akadémiai Bizottság Filozófiai és Történettudományi Szakbizottsága, valamint Kecskemét Megyei Jogú Város Önkormányzata a közeljövőben nagyszabású konferenciát szervez az alkalmazott filozófia esélyeiről, amely összejövetelre s filozófiai diskurzusra Király V. Istvánt is meghívták a szervezők.

Virtualitate şi istorie în literatura est-europeană

Eugenia Irimiaş

Ca indivizi, avem responsabilitatea morală de a modela viitorul şi nu trebuie să ne considerăm nişte resturi de epavă plutitoare sau aruncate la ţărm de un curent puternic al istoriei. (Karl Popper[1])

1. Argument

Semnalăm în literatura Europei de Est un profil puternic individualizat al utopiei - replică distinctă şi concretă a modelului utopic imaginar şi în acelaşi timp produs exponenţial al orientărilor utopiei moderne. Tendinţa generală a utopismului est- european a fost aceea de a-şi imagina societăţile fantasmatice sub forma unui macro-cronotop guvernat de principii antagonice cu puncte de plecare în realul imediat: *binele* imaginat, aplicat în structurile reale ale societăţii se dovedeşte a fi *rău*, *fericirera* devine *nefericire, revoluţia* presupune *reacţiune, stânga* presupune existenţa *dreptei*. Pe de-o parte, perfecţiunea structurii sistemului social imaginat se opune întotdeauna împlinirii ' dorinţelor individului (avem în vedere aici experimentul totalitar al comunismului), pe de altă parte o astfel de 'perfecţiune' nu trebuie imaginată întrucât ea a existat aievea, scriitorul resimţind acut pierderea ei (ne gândim la mitul imperiului, a cărei imagine este ades invocată în paginile literaturii est-europene).

De-a lungul evoluţiei sale, utopia literară a Europei de Est parcurge un traseu bine individualizat, deşi adesea ignorat de exegeza utopică, în favoarea studierii cu precădere a scrierilor utopice din literatura apuseană. Conul de umbră în care au fost ţinute utopiile Estului, s-a transformat treptat într-un spaţiu protector în care temele utopiei s-au dezvoltat cu originalitate, fără contaminări şi influenţe, dezvăluind o faţă cu totul nouă, sensibilă şi

imprevizibilă a utopiei. Două sunt temele instituite de cronotopul utopic est-european: *imperiul* ca realitate idealizată şi în acelaşi timp fantasmă a istoriei şi *statul totalitar*, ca mărturie concretă a eşecului visului utopic transpus în practică. Fără deosebire de temă, modelul utopic care se dezvoltă în această arie geografică, reuşeşte dintru început să pună în evidenţă valori pe care utopia literară occidentală le va descoperi doar înspre sfârşitul secolului al XX-lea, odată cu creşterea interesului pentru anti-utopii. Aceste valori sunt legate de om şi preocupările lui, vizează individul şi nu masele, pun accentul pe dezvoltarea şi desăvârşirea personalităţii şi nu pe legitimarea sau instituirea modelului perfect[2].

Dezvoltarea unei comparaţii utopie apuseană – utopie răsăriteană, pertinentă şi profitabilă în realizarea profilului complet al modului/genului utoic, depăşeşte ambiţiile prezentei lucrări, putând constitui în sine obiectul unui studiu aprofundat. Nu ne putem abţine însă în a semnala generozitatea subiectului, susţinut de varietatea şi ineditul materialelor pe care literatura est-europeană le poate pune la dispoziţia cercetătorului.

O tipologie sumară a utopiilor Europei Centrale şi de Sud-Est ar scoate în evidenţă teme şi motive familiare matricei imaginarului utopic, începând cu tema organizării sociale perfecte (în diversele ei forme - insulele blajinilor, imperiul, statul totalitar) şi sfârşind cu motivul vieţii nesfârşite, întâlnit în basmele populare (*Tinereţe fără bătrâneţe şi viaţă fără de moarte*). Fie că este vorba de literatură populară sau literatură cultă, articol de presă sau studiu socio-politic, specificul literaturii utopice est-europene constă în faptul că didacticismul observaţiilor se amestecă cu visarea propice naşterii lumilor virtuale. Evocarea nostalgică, reveria şi refugiul în trecut constituie un tip independent al utopiei răsăritene pe care îl vom analiza discutând imaginea *Imperiului* ca fantasmă a realităţii.

Dacă visarea a constituit starea iniţială a utopiei răsăritene şi i-a accentuat predispoziţia spre eupsihie (nu putem ignora influenţa ortodoxiei în această zonă), secolul al XX-lea îi rezervă contactul traumatizant cu realitatea prin intermediul societăţilor totalitare instaurate în numele valorilor utopice. Modalităţile de prezentare a utopiei comuniste în literatură ori în studiul riguros sociologic/politologic (care vine să înlocuiască în zilele noastre stilul 'didactic' frecvent în câmpul utopiei) se transformă într-o adevărată anti-utopie a utopiei. Scriitorii se vor întrece în a re-considera realul ca sursă de inspiraţie şi a-şi folosi imaginaţia pentru a demonta, prin intermediul imaginilor convingătoare, *structuri* ce în alte timpuri ar fi trecut fără şovăire drept creaţii imaginare. Cu alte cuvinte, literatura Europei de Est ne oferă cadrul de fiinţare a unei stări de fapt în care valorile au fost răsturnate: realul este perceput ca eşec al punerii în practică a fantasmelor imaginaţiei, în timp ce imaginarul se vede nevoit să-şi refacă prestigiul prin recuperarea dimensiunii realiste, capabilă să păstreze o minimă legătură cu istoria şi să readucă lucrurile în echilibru. Această condiţie dual oarecum nesigură a fenomenului utopic este ipostaziată de utopia comunistă, atât de frecventă în spaţiul Europei de Est. Aşa cum se dezvoltă aceasta în practică şi în literatură, poate fi considerată prototipul ideal al hibridului utopic matricial, experienţă pe care utopia apuseană n-a cunoscut-o decât parţial şi doar ca 'încercare de laborator', prin intermediul imaginaţiei utopistului. Profilul utopiei comuniste este creionat cu exactitate de Norberto Bobbio în eseul său *The Upturned Utopia:* "Este utopia care, timp de cel puţin un secol, i-a fascinat pe filosofi, scriitori şi poeţi..., cea care a pus în mişcare mase întregi de deposedaţi şi i-a îndemnat spre acţiunea violentă, cea care a împins oameni cu un înalt simţ moral să-şi sacrifice propriile vieţi, să înfrunte închisoare, exilul şi lagărele de exterminare, o utopie a cărei forţă nezăgăzuită, material şi spiritual, a părut, în anumite momente, irezistibilă, de la Armata Roşie la Marşul cel Lung al lui Mao, de la cucerirea puterii în Cuba de către un grup de oameni hotărâţi, la lupta disperată a poporului vietnamez împotriva celei mai mari puteri a lumii. În una din scrierile de tinereţe – de ce să nu ne amintim? – Marx definea comunismul drept 'soluţia la enigma istoriei'"[3]. Afirmăm fără reţinere că utopia comunistă reprezintă simbioza dintre utopia practică şi utopia didactic-prospectivă, definidu-se în acelaşi timp ca simbol al co-existenţei contrariilor – sugerat de utopia platoniciană şi

explicitat de Karl Popper: utopie aplicată, ea este în aceeaşi măsură cea mai severă antiutopie capabilă să-şi pună în evidenţă nereuşitele.

Soluţiile căutate de ideologi se dovedesc a fi aspru sancţionate de scriitorii care, treziţi din starea comodă de contemplare a 'fantasmelor' produse de imaginaţia exacerbată, revin la perspectiva realistă care le asigură dialogul cu realitatea pornind de la o premisă empatică şi mai puţin una a 'turnului de fildeş' în care atotstăpânitoare e imaginaţia. Soluţiile utopiei sunt soluţii ale prezentului funcţionând în ordinea socială; ele sunt indicate de Vladimir Tismăneanu în studiul său *Fantasmele salvării*: "acceptarea ordinii bazate pe tensiuni, contradicţii şi risc", considerată soluţie anti-utopică sau "respingerea modernităţii în numele visurilor colectivist – salvaţioniste", văzută ca soluţie neo-utopică[4]. În acelaşi timp însă, ele sunt supuse şi experimentului literar (discursul anti-utopic, eseul autobiografic) sau studiilor avizate privind totalitarismul (Tv. Todorov, Cz. Milosz, B. Ficeac, V. Tismăneanu). Eşecul utopiei practice este dublat de eşecul mişcării anti-utopice – incapabilă să găsească resurse îndejuns de puternice să revigoreze cu imagini şi teme noi tiparul obosit al utopiei/anti-utopiei. Fenomenul este surprins cu exactitate de G. M. Tamás: "Astăzi avem din nou parte de îndoctrinare, de militantismul orb, xenofobia anti-occidentală şi anti-capitalistă şi de disprețul revoluţionar faţă de lege – aduse toate de acele mişcări care se osteneau, doar cu câţiva ani în urmă, cerând din răsputeri respectarea drepturilor omului"[5].

Într-o spirală fără de sfârşit a evoluţiei, experimentul şi imaginaţia, practica şi închipuirea, dorinţa şi visul, se contopesc în spaţiul Europei orientale în moduri inedite pe care vom încerca să le creionăm succint.

2. Real şi imaginar în literatura est-europeană

Spaţiul Europei de Est, cu exemplele sale concrete, reprezintă un spaţiu privilegiat de manifestare a experimentului utopic în întreaga sa varietate practică şi literară. Trăsătura cu totul particulară a modului utopic est-european de-a lungul întregii sale existenţe ca experiment artistic şi modalitate de reprezentare a realităţii este că aici visul şi speranţa par a se fi coborât în istorie, în timp ce "aşteptarea utopică" nu mai este apanajul unei societăţi elitiste ci se transformă, aşa cum observă J. J. Wunenburger în "efect irezistibil al jocurilor cauzelor istorice care se dezvoltă în spatele nostru"[6]. Cu precădere în ultimul secol al mileniului al doilea, în mentalitatea utopică şi în diversele forme de manifestare artistică ale modului utopic, realul şi imaginarul dovedesc predispoziţie pentru dialog, împrumutându-şi unul altuia uneltele, amestecându-şi adesea ariile de influenţă. Discutând despre modelul utopiilor totalitare ale prezentului Nikolai Berdiaev întrevede ineditul situaţiei ultimei jumătăţi de secol, când, spune el, "viaţa merge împreună cu utopiile"[7]. Fernando Ainsa, exegetul uruguayan al lumilor utopice observă cum promisiunea 'viitorului luminos' se combină cu imaginea unei "istorii complice, funcţionând ca o garanţie pentru a realiza ceea ce fusese pre-anunţat în textele canonice"[8]. Tandemul raţiune-putere, propriu matricei utopice e regăsibil în diversele organizări ale societăţilor reale, însă fără acelaşi succes pe care îl repurtează în ficţiune. În imaginarul utopic, prin convenţie, se acceptă ideea că totul poate fi planificat, prevăzut – împlinirea care succede unei planificări globale reprezentând una din condiţiile de existenţă ale universului utopic. În realitate, dimpotrivă, organizarea totalitară a dovedit că nu se poate predea tot şi că 'fericirea' obligatorie a utopiilor realiste a eşuat lamentabil[9]; cu alte cuvinte imaginarul este previzibil, în timp ce realul e definit de imprevizibil. Totalitarismul a revelat această dublă faţă a utopiei în care J. J. Wunenburger vede "un lux al visului" dar şi "o otravă a vieţii"[10]. El observă că ceea ce se întâmplă în totalitarism este încercarea "din orgoliu de a plia istoria pe imaginar"[11] – experiment care a găsit teren fertil în spaţiul predispus la reverie al Europei de Est. Aici suntem martorii experimentului utopic comunist, insinuat adânc atât în realitate cât şi în ficţiune şi definindu-se ca 'ideologie globală' a societăţii. Încercând să definească şi să explice o astfel de

evoluţie istorică şi de tendinţă socială în acest spaţiu, Tzvetan Todorov sesizează dubla determinare – reală şi imaginară – a societăţilor totalitare: "... am trecut de la o societate a cărei legitimitate vine de la tradiţie, deci de la ceva ce îi este exterior, la o societate dominată de modelul contractului, la care fiecare aderă sau nu. Acest contract, se ştie, nu are nici o realitate istorică sau antropologică, dar furnizează modelul de organizare a instituţiilor noastre"[12].
Probabil că aici modelul 'contractului' a fost receptat în momente istorice care au aşezat laolaltă realitatea şi imaginarul, nevoia "istorică" a unui model de organizare, complinită de matricea utopică.

2. 1. Delimitări

Discuţia imaginarului utopic în spaţiul est-european impune anumite delimitări ce vizează momente ale dezvoltării genului din punct de vedere diacronic pe de-o parte, dar şi ca extindere pe o anume arie geografică. Prin urmare, pentru o mai mare exactitate, vom folosi în analiza noastră sintagma Europa de Est ca termen general care identifică spaţiul de manifestare al regimurilor totalitariste, începând cu a doua jumătate a secolului al XX-lea şi care cuprinde fără deosebire spaţii din centrul Europei (Polonia, Cehia, Ungaria) sau din zona sud-estică (România, Bulgaria, Albania, Serbia, Croaţia). Când însă ne vom referi la condiţiile de existenţă ale imaginarului utopic plasat în istoria mai veche a acestei arii geografice, vom face distincţia între Europa Centrală şi Europa de sud-est întrucât tendinţele de manifestare a imaginarului utopic în literatura celor două zone menţionate se vor resimţi în *perioade istorice* diferite (secolele XVII-XVIII- XIX pentru sud-estul Europei şi cu precădere sfârşitul de secol al XIX-lea şi începutul de secol XX, în cazul Europei Centrale) şi în *modalităţi de expresie* diferite (mişcarea revoluţionară utopică şi respectiv, literatura memorialistică cu tentă utopică). Menţinem şi în acest caz însă observaţia potrivit căreia, în ciuda oricărei delimitări de natură spaţială sau temporală, sinestezia real-imaginar în spaţiul Europei de Est, conferă individualitate scrierilor utopice din această zonă.

Pentru sud-estul Europei utopia înseamnă imaginea exacerbată a măreţiei Imperiului Bizantin – s imbol al idealului utopic realizat. Mai înseamnă întoarcere în sine, eupsihie, cu punct de plecare în ortodoxie. În cazul Europei Centrale, identificăm aceeaşi temă – a *imperiului* ca imagine a macrosistemului funcţionând fără greş; aici vom întâlni uimitoare coincidenţe de idei, teme sau discursuri referitoare la evenimentele sociale discutate, care indiferent de perioada la care se referă, au ca punct de plecare utopia. Acestea fie invocă nostalgic, fie descriu în termenii realismului o lume asupra căreia 'idealul social ipostaziat' şi-a pus amprenta.

Dincolo de 'ordinea socială' descrisă, intuim o putere 'pozitivă', latentă dar difuză, acţionând spre binele omenirii şi care a impresionat puternic scriitorul. În ceea ce priveşte mişcarea revoluţionară utopică, aceasta cunoaşte scurte perioade de entuziasm care străbat întregul spaţiu est-european, care se propagă în lanţ (la scurte intervale temporale) şi care îşi pun necondiţionat amprenta asupra literaturii ţărilor respective. Utopia revoluţionară, regăsibilă în acest spaţiu, este imaginea distorsionată a utopiei, alterată de visuri de putere şi fantasme ale perfecţiunii cu orice preţ. Pe aceasta o vom numi anti-utopie.

2. 2. Perspective

Europa Sud-estică.

Sud- estul Europei îi cuprinde pe neogreci, albanezi, bulgari, sârbi, croaţi şi români – popoare unite de concentrarea într-un spaţiu geografic comun - Peninsula Balcanică şi prin destinul istoric asemănător. Ceea ce apropie anumite elemente al literaturii sud-estice de specificul modului utopic este, întâi de toate o atitudine cu totul specială pe care scriitorul o are în faţa realităţii, atitudine pe care Mircea Muthu o descrie ca manifestându-se sensibil la factorul exterior (cercetătorul îl numeşte "sentimentul istoriei tragice"), pe care l-a simţit "la

modul coercitiv sau ca pe o provocare" şi la ai cărui stimuli a reacţionat printr-un soi de "repliere", "un apel – sugerat de modelul folcloric – la un alt timp"[13], "al primordialităţii"[14]. Aşezat întotdeauna "sub vremi" scriitorul din această parte a Europei resimte povara istoriei şi îşi întoarce privirile înspre sine: Ion Barbu în *Răsăritul Crailor* meditează: "Civilizaţia noastră e sortită să petreacă în virtual şi interior. Neputând clădi în exterior. Neputând clădi în afară (e şi prea zadarnic pentru aceasta), în inimile noastre se cade să întemeiem; turnuri vibrătoare speranţei, aurite bolţi, laudei: clopotniţe, adâncimi soarelui netemporal". Într-o scrisoare adresată lui Tudor Vianu, "exteriorităţii fără leac" poetul îi opune "zidirea în noi" care nu este altceva decât chipul ascuns sub văl al eupsihiei, sora bună a utopiei aplicată la individualitate.

Salvarea prin creaţie, prin asumarea lumilor imaginare ca pe o a doua realitate netezeşte drumul înspre visarea 'cu ochii deschişi' familiară mediului revoluţionar al începutului de secol al XIX-lea. În fapt "sancţiunea morală" (M. Muthu) a lumii supusă istoriei, "tânjeala după perfecţie" (Ion Barbu) şi amintirea Bizanţului dispărut – sunt elementele care imprimă tuşa utopică acestei lumi aflată la porţile Orientului. Refacerea grandorii pierdute a Bizanţului ori alunecarea înspre utopia interioară prin intermediul ortodoxiei, reprezintă o cale de evadare în universul lumilor posibile şi perfecte, proprie zonei de sud-est a Europei. Mircea Muthu înregistrează dezvoltarea fenomenului, accentuând în subsidiar interconexiunea real – imaginar: "Determinările geopolitice şi ideologice conferă substanţă echilibrului instabil, provizoratului, abisalului şi nu numai: ele cauzează "căderile" sud-estului, obligat să-şi asume conjuncturalul şi să cultive virtualul fie în gramatica derizoriului, fie în aceea a tragicului. Virtualul, tradus în "lumea posibilului" sau, religios vorbind, în "lăuntricul nemanifestat, dar în putinţă de manifestare" orchestrează procesul, resimţit drept crucial în răsărit, anume convertirea negativului în pozitiv sau, cu alţi termeni, a "căderii" în salvare prin creaţie"[15].

Decurgând în mod firesc din acest profil al modului utopic, diversele 'personalizări' ale posibilului (virtualului) în imageria românească au constituit preocuparea predilectă mai cu seamă a unor filozofi precum Nae Ionescu (*Curs de Metafizică,* 1928-1929), Mircea Vulcănescu (1932), Constantin Noica (*Istoricitate şi eternitate)*, Lucian Blaga (*Elanul insulei. Aforisme şi însemnări).* În studiul său *Dinspre Sud-Est,* Mircea Muthu atrage atenţia că "analiza psihiei româneşti încorporată în limbaj"[16] conduce la concluzia "primatului posibilului asupra realului"[17] – un 'posibil' aşezat în opinia cercetătorului, sub semnul *virtualului* "înţeles ca şi capacitate de deschidere/ adaptabilitate/ supravieţuire în condiţiile conjuncturalului şi ale provizoratului istoric"[18]. Nae Ionescu în cursul său distinge trei feţe ale posibilului: "lumea incertitudinii", posibilul ca 'generic' şi virtualul pur sau transcendenţa însăşi[19] în timp ce Mircea Vulcănescu semnalează "imensitatea celor posibile" şi rezumând o pledoarie a lui Nicolae Berdiaev, scoate în relief funcţia imaginativă a virtualităţii în spaţiul est-european: "...lăuntricul nemanifestat, dar în putinţă de manifestare, a avut totdeauna în Răsărit mai mare preţ decât forţa aparentă şi forma exterioară pe deplin actualizată, care şi-a istovit posibilităţile"[20]. Din această perspectivă, filozoful fixează în cheie mesianică (prea puţin îndepărtată de imaginea utopică a elitei într-o societate virtuală) menirea poporului român: "Va trebui solid şi sistematic dovedit cum în firea noastră zac posibilităţile unei mari şi noi sinteze de cultură şi soluţii proprii marilor probleme ale vieţii"[21].

În spaţiul sud-est european îmbibat de istorie, spaţiul virtual de la care se revendică deopotrivă filosoful şi istoricul, scriitorul-cronicar sau poetul este unul al virtualităţii perfecte, judecată în termeni întemeietori de utopie (Adevărul, Binele, Frumosul) şi al cărui ctitor – în ipostaza simbolică a 'îngerului căzut' îşi pregăteşte reintegrarea în Lumea armonioasă prin asumarea condiţiei sale duale, concomitent perfectă şi imperfectă: "...noi nu reuşim să prindem ordinea, suntem căzuţi din ea, dar valorile noastre – în speţă adevărul, binele, frumosul – substitutul ordinii pe care o obţinem sunt, ca şi răspunsul nostru, plăsmuirea noastră şi felul nostru de a face să intre în ordine, pe cât poate intra, spiritul căzut"[22]. În acest spaţiu agresat de spectrul limitelor – fixate de Mircea Muthu în sfera geopoliticului şi istoricului[23], suntem

martorii unei metamorfoze artistice familiară imaginarului utopic şi în acelaşi timp definitorie pentru modul utopic. O menţionăm ca atare chiar dacă, după ştiinţa noastră ea nu a fost consemnată în diversele momente în care a intrat în discuţie - ca moment specific în evoluţia literaturii române – drept posibilă exponentă a mentalităţii utopice. Este vorba despre "uimitoarea idee" cum o numea Noica a minus-cunoaşterii aparţinând lui Lucian Blaga "prin care negativul e convertit în pozitiv şi îngrădirea omului în sursa lui de creaţie"[24]. Retragerea în interior, salvarea prin creaţie reprezintă, pentru o bună bucată de timp 'istoric' *utopia* în sud-estul Europei pentru că literatura a însemnat aici mai mult decât virtualizare a lumilor posibile; ea a însemnat supravieţuire, rezistenţă în faţa istoriei agresive şi în aceeaşi măsură, eliberare interioară[25]. Spre exemplu, vicisitudinile vremilor subminează însăşi condiţia imaginii istorice (reale) a ţării, aceasta existând într-o ordine "pe dos" a *Lumii* întâi în virtual şi doar mai apoi în real; remarca o face Emil Cioran în *Schimbarea la faţă a României*; "defectul României", spune el, este acela că "a fost prea multă vreme o potenţialitate" şi "a întârziat sistematic să devină o actualitate"[26]. Credem că acesta este şi cel mai serios motiv pentru care în literatura română utopiile pot să încapă într-un îngust raft de bibliotecă; proiectul revoluţionar, programul politic, experimentul practic de tipul falansterului – au surclasat creaţia literară, rămasă îndelung în umbră. Încă un argument şi o explicaţie a acestei stări de fapt, improprie oarecum istoriei dar atât de familiară mentalităţii româneşti: "...accentul cade în mentalul românesc, - observă Mircea Muthu - nu pe "nu încă" ci pe "şi...şi", acesta din urmă traducându-l pe <u>între</u>"[27] şi definind ingenios posibilul atât ca instanţiere a visului/ idealului în realitate cât şi ca deschidere a realităţii înspre imaginar[28]. Imaginarul utopic se împlineşte în spaţiul sud-est european şi mai restrâns, în cel românesc, prin contaminarea profundă cu istoria. Explicaţia este probabil de găsit în teoria adevărului dublu[29] (dobândit prin cunoaştere intuitivă/ divină şi raţională/ umană) care trimite la existenţa concomitentă a două realităţi – una noumenală şi alta fenomenală şi care constituie în opinia noastră, o posibilă punte între dicotomia real/ imaginar întreţinută tranşant de literatura apuseană şi permisivitatea Europei orientale, tradusă în coexistenţa real – imaginar şi ipostaziată de acel *imaginal* invocat de Henry Corbin. Acelaşi spaţiu sud-est european nu va refuza nici experimentul falansterului după modelul teoretic al utopiei franceze şi va fi în aceeaşi măsură, permeabil curentului 'reformator' al revoluţiilor paşoptiste, cu ecou în creaţiile literare ale vremii.

Europa Centrală.

Dacă în literatura sud-est europeană elementele modului utopic sunt oarecum infuzate în producţii literare ocazionale, în spaţiul central-european temele şi motivele utopiei sunt absorbite de o specie literară bine conturată, anume cea a textului confesiv în a cărui zonă includem memoriile, fragmentul de jurnal, autobiografia, eseul sau romanul autobiografic. Confesiunea îndeplineşte un dublu rol: regresia într-un trecut idealizat, depozitar al unor valori familiare utopiei, regresie având funcţie compensatoare şi, în al doilea rând acuza adusă prezentului în care scriitorul este transformat în martor neputincios al confiscării imaginarului de către istorie – şi ne gândim aici la experimentul revoluţiilor ce vor instaura utopia realistă şi legea totalitarismului.

Pentru literatura Europei Centrale statul perfect e simbolizat de imaginea Imperiului Austro-Ungar evocat cu nostalgie în scrierile lui Ştefan Zweig, Milos Crnjanski, Carolus L. Cergoli, Franyo Zoltán, Czeslaw Milosz, Miroslav Krleza, A. E. Baconsky. Tema *imperiului* aşa cum este ea tratată în literatura central-europeană a secolului XX e dominată de o mentalitate nostalgic - istoristă a scriitorului, în care realitatea ca obiect de studiu estetic se amestecă imperceptibil cu atitudinea scriitorului faţă de istorie. Dacă scriitorul face însă referire la prezent, proiectul utopic îşi metamorfozează componentele etalând valori negative precum în romanul lui Bujor Nedelcovici *Al doilea mesager,* în *Jurnale* sau *Omul fără calităţi* de Robert Musil, sau în *Oraşul tinereţii mele* de Czeslaw Milosz. Trecutul stă sub semnul imperiului

distrus în vâltoarea istoriei; prezentul este marcat de proiectul utopic denunțând eșecul utopiei și dovedind existența unei mentalități utopice bântuită de conceptele de putere și manipulare, regăsibile în profilul statului totalitar.

Utopiile cu trimitere înspre trecut descriu, în întreaga sa amplitudine barocă, o lume după modelul 'Vîrstei de Aur', cu trăsăturile specifice acesteia: imobilitate, securitate, pace, calm. Mentalitatea predominantă a perioadei 1900-1914 se identifică cu trăsături utopice ca armonia, serenitatea. Viena și Împăratul, provinciile imperiale – dispuse concentric față de Centru, simbolizează atât din punct de vedere economic cât și spiritual o stabilitate îndelung evocată în operele scriitorilor amintiți. Asemeni însă modelului sud-est european care exaltă, pe o altă coordonată istorică, lumea pierdută a Bizanțului, metafora Imperiului din spațiul central-european semnifică doar "Un paradis relativ și provizoriu"[30]

Ștefan Zweig[31], de exemplu, descrie începutul de secol ca "Vârsta de Aur a statorniciei", când "totul părea să se sprijine pe temelii de granit", când "toate își aveau o noimă" și " fiecare știa ce i se cuvine, ce este permis și ce nu." Descrierea societății continuă în aceeași notă, similară lumii pe care Platon a imaginat-o cu secole în urmă: "În acest vast imperiu, toate își aveau locul lor bine stabilit, nimic nu se clintea, iar sus de tot se afla, încărcat de ani, împăratul." Scriitorul pare să descrie utopia pe pământ: milioane de oameni trăiau și munceau pentru un ideal concret – "siguranța zilei de mâine"; el devine astfel un reporter care consemnează cum obsesiile utopiei prind viață: credința în cea mai bună din lumile posibile, convingerea profundă că progresul bazat pe știință reprezintă soluția tuturor problemelor noastre. Fiecare moment îl pregătea pe următorul, fiecare succes prevestea un altul și toate erau menite să construiască lumea perfectă – fenomen pe care în termenii lui Karl Popper l-am numi *inginerie graduală*. Dar această lume edenică – utopia în devenire, lumea unei "Viene de aur" s-a dovedit a fi doar, cum spune Zweig, "un castel din același material ca și visele". A dispărut înghițită de istorie, lăsând în urma ei decepția a două războaie mondiale și o analiză mai pragmatică a timpului și a evenimentelor în operele literare.

Însăși descrierea modului de organizare a provinciilor imperiale trimite la structura orașului utopic: acestea sunt dispuse în cercuri concentrice, cu marile orașe gravitând în jurul capitalei – reflectându-i și completându-i măreția. Orașe precum Praga și Triestul sunt evocate de Urzidil, Svevo sau Cergoly; Vilniusul retrăiește în memoria lui Czeslaw Milosz iar Lvovul prinde viața în paginile lui Joseph Roth; zona de vest a României este invocată de descrieri ale Banatului/ Timișoarei realizate de Milos Crnjanski (*Itaca*: Timișoara era poreclită "Mica Vienă"), Camil Petrescu (*Trei primăveri. Spre Timișoara*), Méliusz Jozsef (*Statui și umbre*: "Pe vremea bunicului meu aceste meleaguri mai cunoșteau încă un simulacru de pace..."), Virgil Nemoianu (*Familia mea*), Livius Ciocârlie (*Clopotul scufundat*). Câteva teme sunt predilecte și nu avem nici o reținere în a detecta în reiterarea obsedantă a acestora, nuanțe proprii utopiei, personalizate de condițiile concret-istorice: cosmopolitismul, m ultietnicitatea, p lurilingvismul (comunicarea), toleranța, încrederea în valorile civilizației și culturii.

Secolul al XIX-lea reprezintă pentru centrul Europei utopia împlinită în istorie. Ștefan Zweig surprinde câteva din cele mai relevante trăsături ale acestui timp, inscriptibile universului utopic: "Secolul al XIX-lea fusese, în idealismul său liberalist, sincer convins că se afla pe drumul drept și infailibil spre 'cea mai bună dintre lumi'. (...) această credință în "progresul" irezistibil, neîntrerupt, avea într-adevăr pentru acea epocă forța unei religii; lumea credea în acest "progres" mai mult decât în Biblie, și evanghelia lui părera a se adeveri, fără putință de tăgadă, prin aceea că fiecare zi dădea la iveală noi minuni ale științei și tehnicii. În fapt la acest pașnic sfârșit de veac, o mișcare ascendentă generală devenea tot mai vizibilă, tot mai rapidă, tot mai multiformă." Scriitorul invocă împliniri care au constituit de veacuri obsesii utopiene: confortul în diverse forme – automobilul, electricitatea, utilitățle gospodăriei; ameliorarea sănătății; preocuparea pentru drepturile individului; funcția reglatoare a justiției; problema sărăciei cvasi - rezolvată; dreptul de vot acordat; toate acestea culminând cu aducerea în prim –

plan a maselor: "... sociologi şi profesori se întreceau care mai de care să propună proletariatului un model de viaţă mai sănătos şi chiar mai fericit". Să nu uităm, toate aceste 'fantasme utopice' sunt realităţi consemnate în memorialistica central-europeană, străbătută de nostalgia timpului pierdut al părinţilor care, ni se spune, erau mai aproape de lumea ideală visată decât noi, în prezent: "tare mai erau părinţii noştri pătrunşi de încrederea în puterea infailibil unificatoare a toleranţei şi bunei înţelegeri. Ei credeau cu toată fiinţa lor că frontierele şi divergenţele dintre naţiuni se vor dizolva treptat în comunitatea umană şi că atunci întreaga omenire va avea parte de pace şi securitate, bunurile cele mai de preţ."

Inventarierea nostalgică a acestei recuzite utopice reprezintă tendinţa predilectă a autorului de utopie în Europa Centrală şi Sud-estică, aceasta lindicând dezamăgirea şi extenuarea scriitorului în dialog cu prezentul; el încetează a mai fi bardul visător şi entuziast al unui viitor optimist şi întorcându-se înspre lumea 'părinţilor', recunoaşte valoarea fantasmelor acesteia: "Chiar dacă numai o iluzie, a fost cel puţin o iluzie minunată şi nobilă, pe care părinţii noştri au cultivat-o, mai umană şi mai rodnică decât cuvintele de ordine de azi."

Note

1. Vezi "The Best World We Have Yet Had: A Conversation with Sir Karl Popper", în G. R. Urban, *End of Empire: The Demise of the Soviet Union,* Washington D . C ., A merican University Press, 1993, p. 208.
2. Evidenţiem pragmatismul utopiei apusene în comparaţie cu 'starea de visare' proprie imaginarului utopic răsăritean din perspectiva unei ordini a lumii identificată de Frye astfel: "Omul trăieşte în două lumi, numite tradiţional lumea naturii şi a artei. Noi trăim într-o lume dată, în mediul fizic, în timp şi spaţiu, şi aceasta este lumea care face obiectul de studiu al ştiinţelor naturii şi al fizicii. În acelaşi timp, încercăm mereu să ne creăm o cultură şi o civilizaţie proprie. Acestea reprezintă lumea în care am vrea să trăim şi, în acelaşi timp, lumea pe care o creăm din mediul în care trăim. Valorile, dorinţele, speranţele şi idealurile aparţin de aceasta, şi această lume este mereu geocentrică, mereu antropocentrică, mereu centrată pe om şi preocupările lui."în Northrop Frye, *Spiritus Mundi: Essays on Literature, Myth and Society,* Bloomington, Indiana University Press, 1976, pp. 88-89.
3. Norberto Bobbio, "The Upturned Utopia", în *After the Fall:The Failure of Communism and the Future of Socialism,* ed. Robin Blackburn, London & New York, 1991, pp. 3-4.
4. V. Tismăneanu, *Fantasmele salvării. Democraţie, naţionalism şi mit în Europa post-comunistă,* Traducere de Magda Teodorescu, Postfaţă de M. Steven Fish, Polirom, 1999, p. 51.
5. G. M. Tamás, "Socialism, Capitalism, Modernity", în *Journal of Democracy,* vol. 3, nr. 3, (iulie 1993), p.71.
6. J. J. Wunenburger, *L'utopie ou la crise de l'imaginaire,* encyclopédie universitaire, jean-pierre delarge, éditeur, Paris, 1979, p. 11o.
7. Berdiaev citat de Christian Petitfils în *Les socialistes utopiques,* Paris, PUF, 1977.
8. Fernando Ainsa, *Reconstrucţia utopiei,* Traducere de Corina Mărgineanu, Clusium, 2000, p. 68.
9. Jean Lacoulture a numit sec. XX "secolul erorilor ideologice" iar Fernando Ainsa apreciază că "utopiile care au fecundat ideologiile totalizante au servit drept alibi pentru agitatori şi saltimbanci de tot felul, pentru impostori ce glorificau pastişa şi concubinajul, şi nu au lăsat în urmă decât vestigiile propriilor decoruri." în F. Ainsa, op. cit., p. 68.
10. J. J. Wunenburger, op. cit., p. 223.
11. Idem.
12. Tzvetan Todorov, *Abuzurile memoriei,* Traducere de Doina Lică, Editura Amarcord, Timişoara, 1999, p. 18.
13. Mircea Muthu, *Dinspre Sud – Est,* Editura Libra, Bucureşti, 1999, p. 20.
14. Sergiu Al. George, *Arhaic şi universal,* Editura Eminescu, Bucureşti, 198, p. 3.

15. Mircea Muthu, op. cit., p. 100.
16. Idem, p. 103.
17. Constantin Noica, *Istoricitate şi eternitate,* Editura "Capricorn", Bucureşti, 1989, p. 57.
18. Mircea Muthu, op. cit., p. 111.
19. Din perspectivă utopică, am sugera că prima accepţiune (care trimite, aşa cum observă M. Muthu, la "precaritatea de fond a existenţei" în op. cit., p. 101) poate constitui premisa oricărei utopii; cu alte cuvinte, tărâmul înşelător şi imprevizibil al realităţilor posibile se cere înlocuit cu valori imuabile, din sfera perfecţiunii. Cea de-a treia – transcendenţa sau virtualul pur – poate fi considerată toposul de origine a utopiei în timp ce 'posibilul ca *generic'* reprezintă în opinia noastră locul de manifestare/ actualizare a imaginarului utopic. Despre cele trei accepţiuni ale posibilului, vezi M. Muthu, op. cit., pp. 100-101.
20. *Sud-Estul şi Contextul European. Ce este sud-estul European?,* Buletin VI, Editura Academiei, 1996, p. 156.
21. Mircea Vulcănescu, *Despre spiritul românesc,* în *Jurnalul literar,* VIII, 1997, nr. 43-48.
22. Constantin Noica, *Simple introduceri la bunătatea timpului nostru,* Editura Humanitas, Bucureşti, 1992, p. 179; Mircea Muthu observă cum afirmaţiile lui Noica vin "în continuarea celor intuite şi teoretizate de Blaga" cf. Muthu, *Dinspre Sud-Est,* p. 104.
23. Noica e ste din nou invocat pentru a puncta dimensiunile catastrofale ale acestor limite: "suntem aici, într-o lume căzută şi în periferialitate" sau, cum continuă Mircea Muthu "într-o virtualitate însoţită de semnul amar al neîmplinirii" în *Dinspre Sud – Est,* p. 104.
24. Constantin Noica, op. cit., p. 162.
25. Vezi M. Muthu, op. cit., p. 88.
26. Emil Cioran, *Schimbarea la faţă a României,* Editura Humanitas, Bucureşti, 1990, p. 87.
27. M. Muthu, op. cit., p. 105. Nu ne vom opri asupra semanticii cuvântului, în profunzime analizat de autor în capitolul *Aproximări despre ontologia lui între*, p. 17 şi urm. Semnalăm doar câteva trăsături care îl apropie de imaginarul utopic: "condiţia intervalului", sens al unei "soluţii alternative" ce include "lumea posibilului, a virtualităţilor eternizate oarecum pe stările conjuncturale".
28. În fine, un argument legat de sensibilitatea arhaică a estetismului românesc care ar explica interesul relativ scăzut pentru utopie în literatura noastră: în studiul său dedicat spiritului sud-est european M. Muthu observă cum, în literatura noastră "funcţia gnoseologică a pitorescului primează asupra decorativului şi gratuitului" (op. cit., p. 106) or în structura cunoscută, utopia literară reprezintă un produs prin excelenţă 'gratuit' şi 'decorativ'.
29. Teoria aparţine lui Averroes şi este preluată în spaţiul sud-est european de Teofil Corydaleu în sec. al XVII-lea.
30. Cf. Adriana Babeţi, *Europa Centrală. Memorie, paradis, apocalipsă,* Volum coordonat de Adriana Babeţi şi Cornel Ungureanu, Polirom, Iaşi, 1998, p.9.
31. Ştefan Zweig, *Lumea statorniciei,* în *Europa Centrală. Memorie, paradis, apocalipsă* Volum coordonat de Adriana Babeţi şi Cornel Ungureanu, Polirom, Iaşi, 1998, pp. 23 şi urm.

"Societatea pentru cultivarea limbii române" a lui Kemény József*

Nagy Levente

Textul şi liniştea ce îl înconjoară

Zenovie Pâclişeanu cu opt decenii în urmă a publicat, în revista lui N. Iorga, un document datând de pe la sfârşitul secolului al 19-lea despre *O veche societate pentru cultivarea limbii române*. Textul, care conform introducerii a fost scris original în limba română şi a fost tradus în maghiară la 21. aprilie 1808 de un oarecare Magyari István, a fost regăsit în colecţia de manuscrise a lui Kemény József. Despre Magyari nu ştim nimic, şi nici textul original, în română, nu a fost scos la iveală. Aşa că şi Pâclişeanu a fost nevoit să retraducă textul din maghiară. El a publicat documnetul respectiv fără note explicative, fiind de părere că: acesta "vorbeşte de la sine şi nu necesită nici un fel de comentariu."[1] Posteritatea însă nu i-a dat dreptate lui Pâclişeanu, pentru că a trebuit să treacă aproape o jumătate de veac, până ce istoricul literar Paul Cornea menţionează din nou acest text.[2] Având în vedere acurateţea filologilor români, ne pare ciudată această linişte. Mai ales că, în ordinea cronologică, ar fi primul document de această natură în istoria culturală şi literară românească. Ioan Piuariu Molnar – membru al societăţii lui Aranka György *Erdélyi Magyar Nyelvmívelő Társaság* (Societatea de Cultivare a Limbii Maghiare din Ardeal), precum şi a grupului masonilor din Sibiu – a scris deja în 1795 un apel de abonare la o revistă românească, în numele Societăţii Filosoficeşti a Neamului Românesc în Marele Prinţipatul Ardealului, dar nu există dovezi că aceasta societate ar fi funcţionat, şi cu atât mai puţin despre faptul că aceasta ar fi avut un document de întemeiere. Primele societăţi literare româneşti, şi nu de cultivare a limbii, au apărut în 1810, având o viaţă scurtă, dar nu în Transilvania, ci în Ţara Românească.[3]

Documentul a dispărut însă atât de la zenitul literaturii de specialitate române, cât şi de la al celei maghiare. Sau mai bine zis, acolo nici nu a apărut. Nici Tamás Lajos, nici Gáldi László – care a scris până astăzi singura lucrare monografică despre reforma limbii române din Transilvania – nici Veress Endre – cine a scris o monografie despre Kemény, şi i-a adunat scrisorile – nu amintesc de textul respectiv.[4] Cunoscând munca temeinică de cercetare a lui Veress, precum şi faptul că, scriindu-i monografia, a cercetat toate documentele moştenite de la Kemény, este greu de imaginat că nu ar fi găsit acest document. Motivul tăcerii cercetătorilor maghiari poate fii doar ghicit. Am putea presupune că au făcut-o din lipsă de interes sau poate din delicateţe. Poate că ei ştiau deja ceea ce Paul Cornea doar aminteşte vag în notele la cartea sa, în 1972: faptul ca s-ar putea ca textul să fie un fals.[5] Dar, la fel ca ediţia lui Pâclişeanu şi menţiunea lui Cornea a rămas fără ecou. Ladislau Gyémánt, în monografia sa apărută în 1986, nu pune sub semnul întrebării autenticitatea textului,[6] ba chiar în unele locuri le interpretează greşit, afirmând că în discutarea punctelor esenţiale (scrierea dicţionarelor, publicarea operelor literare şi istorice, împrospătarea fondului de limbă, încurajarea colecţionării folclorului) autorul se bazează pe exemplul celorlalte două principate române. Adevărul este că Moldova şi Ţara Românească sunt amintite doar de două ori în întreg textul şi şi atunci ironic şi depreciativ, fără să mai amintim că în principate asemenea activităţi au apărut abia mai târziu, după anul 1810.

Am dori să demonstrăm în cele ce urmează că documentul în discuţie nu are nimic de-a face cu cultivarea limbii române, nefiind altceva decât un pamflet politic scris prin 1853-54 de către Kemény József. Ipoteza noastră se bazează pe următoarele: 1. Kemény are reputaţia unui priceput falsificator încă de pe la sfârşitul secolului al XIX-lea; 2. nu ştim nimic despre persoana traducătorului, şi nici despre alte variante ale manuscrisului lui Kemény; 3. nici un alt document nu atestă existenţa acestei societăţi; 4. există în text unele remarci ironice care, pe lângă faptul că uşurează datarea textului, îl transformă totodată într-un pamflet de propagandă politică.

Kemény, falsificatorul

Gyulai Lajos, prietenul de odinioară al lui Kemény, nota în jurnalul său din 1863: "Cât trebuie să trudească un cercetător până reuşeşte să clarifice o dată istorică. [...] Cunoscutul om de ştiinţă, Kemény József, a fost un astfel de cercetător, dar nu cel mai conştiincios. Încă în copilărie [...] mi-a arătat Kemény Szeppi – aşa îl numeam – un document pe care l-a făcut el singur: l-a băgat în coş, l-a afumat şi l-a prezentat ca fiind o scrisoare veche."[7]

Kemény însă a început cariera sa de falsificator cu falsificarea unor opere literare. În 1830 a scos poeziile "unui vechi poet secui", Gelenczei Szőke Ambrus; iar peste un an, trimitea pentru almanahul *Nefelejcs* al lui Kovácsoczy Mihály un studiu despre o altă poetă fictivă, Lósárdi Zsuzsanna[8]. A trebuit să treacă aproape un secol până ce Tolnai Vilmos l-a demascat pe Kemény: "Contele Kemény József are o credibilitate redusă între istorici maghiari. După părerea mea aceste poezioare sunt întocmeli ale contelui Kemény József. [...] Numele lui Gelenczei Szőke Ambrus poate fi şters din istoria literaturii maghiare."[9] Doar problema nu s-a putut rezolva atât de uşor. Gálos Rezső a încercat încă înaintea lui Tolnai să dovedească că *Balada lui Ocskay László* -- falsificată şi introdusă de altfel în arhiva oraşului Timişoara de un alt mare falsificator al secolului al XIX-lea, Thaly Kálmán – a fost scrisă de însuşi de acest Szőke Ambrus[10]. Gálos a avut discipoli până şi prin 1978, în persoana criticului clujean Szőcs István. În recenzia cărţii lui Weöres Sándor (*Három v eréb h at s zemmel*) Szőcs a sărit în apărarea lui Szőke Ambrus. Szőcs nu şi-a recunoscut greşeala nici după ce a fost rectificat de către Kovács Sándor Iván[11].

A trecut şi mai mult timp până la demascarea lui Lósárdi Zsuzsanna. În revista Szemlélő din Kassa Kemény a publicat doar o scrisoare, o poezioară şi o scurtă, dar cu atât mai fantastică biografie a scriitoarei. După moartea contelui însă Zilahy Károly a reeditat într-o formă şi mai romantică biografia lui Lósárdi, iar Szász Károly a scris un poem epic despre "locotenenta lăutară" a lui Rákóczi Ferenc al II-lea. După 1945 s-a născut un adevărat cult al lui Lósárdi: au fost numite străzi şi instituţii despre ea. Numai Esze Tamás a început să se îndoiască în anii cincizeci, ca apoi, în 1973, Tompa József să smulgă vălul de pe poeta fictivă[12].

Însufleţit de succesul falsurilor literare în anul 1831 Kemény şi-a fabricat şi primul documnet istoric fals, devenit cunoscut sub numele de ***Oláhfalvi kiváltságlevél*** din 25 septembrie 1301. Kemény l-a dăruit consilierului de guberniu, Karl Ludwig Rosenfeld, (şi el colecţionar de documente) spunând că originalul se află în arhiva secretă de la Viena. Mai tîrziu a fost şi tipărit în culegerea de surse istorice a lui Johann Karl Schuller. Deşi Fancsali Dániel a pus sub semnul întrebării originalitatea documentului încă în 1838, el a fost totuşi recunoscut ca original de istorici ca Szabó Károly, Orbán Balázs, Jakab Elek, Lukinich Imre, sau N. Densuşianu, Ioan Bogdan, N. Iorga. În 1905 Karácsonyi János a spus că documentul este în mod cert un fals, afirmaţie întărită zece ani mai târziu şi de arhivarul Georg Müller. După acestea nici un om de ştiinţă din cercurile maghiare nu s-a mai îndoit de falsitatea documentului; dar într-un ghid turistic din 1990 figurează ca fiind original. Având în vedere că documentul atesta existenţa încă din secolul al XIV-lea a cnezatelor române de lângă Odorhei, el a fost trecut pe lista documentelor false doar în 1952 în seria de culegeri de surse istorice româneşti. În pofida acestui fapt, istorici ca Ştefan Pascu şi arhivari ca Livia Someşfălean sau Liviu Boer, îl consideră şi astăzi original[13].

Kemény József şi relaţiile dintre saşii, românii şi maghiarii din Transilvania

Încă de la începutul activităţii sale ştiinţifice, Kemény a privit cu interes istoria saşilor şi românilor din Transilvania. În anul 1830 scrie în revista Tudományos Gyűjtemény despre cartea profesorului sibian, Fridrich Phleps. Broşura de numai 30 de pagini era un ecou al campaniei publiciste declanşate de *Supplex Libellus Valachorum*. În fond, nu cuprinde altceva decât o

sinteză selectivă a lucrărilor lui A. L. Schölzer, J. K. Eder, J. Ch. Engel şi J. Thumann[14]. Kemény o aminteşte cu apreciere, dar cartea slujeşte doar ca pretext pentru publicarea câtorva documente istorice privind românii din Transilvania, colecţionate de el. Dar şi publicarea acestor documente este doar un pretext pentru ilustrarea naturii "neliniştite şi uşor de aţâţat în luptă a valahilor". Cea mai vie şi totodată dureroasă amintire a lui Kemény, şi a nobilimi maghiare, era la ora respectivă răscoala lui Horea. Şi această scriere a apărut ca un semnal: în 1830 izbucneşte revoluţia de la Paris, şi peste un an "era probabil ca şi în Ardeal să izbucnească o răscoală asemănătoare cu răscoala ţărănească din Ungaria de Nord, provocată de fapt de o epidemia de ciumă. Ţăranii vorbeau despre urbariul ce prevede reducerea serviciilor, pe alocuri însă se vorbeşte şi că ar fi venit vremea stârpirii nobilimii"[15]. Dar ţăranii din Ardeal nu s-au răsculat, aşa că şi Kemény s-a liniştit. A mai scris în 1830 două teze în care dezminte originea română a lui Iancu de Hunedoara, dar nu a publicat nimic altceva privind românii, până în 1846. În orice caz, din recunoştinţă pentru activitatea sa de până atunci, societatea proaspăt înfiinţată, Magyar Tudós Társaság (Societatea Ştiinţifică Maghiară) îl alege în 1830 ca membru corespondent[16].

Tot în acest an, pe lângă publicaţiile mai mici, a editat şi două culegeri de documente-sursă: una în limba latină, a doua în maghiară. În 1840 publică o culegere de documente, în limba germană. Între 1840-1842 a mai publicat mici scrieri în limba maghiară, dar până la apariţia celei de-a doua părţi a culegeri istorice (1845) a scris exclusiv în germană, pentru revista Magazin, redactată de Anton Kurz[17]. Chiar a fost acuzat de publicistul de la ziarul Budapesti Híradó că "ca maghiar de origine şi membru al academiei maghiare căruia îi stau la dispoziţie organele literare ale ţării" s-a transpus totuşi "cu mai multă vervă în câmpul literaturii germane" şi că "după toate aparenţele, şi-a ales în mod irevocabil limba germană pentru publicaţiile sale"[18]. Dar nici Kemény nu a întârziat cu răspunsul. În şedinţa academiai maghiare din 24 decembrie 1844 a fost ales ca membru al comitetului director. El mulţumeşte pentru această distincţie în discursul ţinută la şedinţa academiei din 8 august 1845[19].Oraţia lui Kemény nu este altceva decât un răspuns la acuzaţiile de filo-germanism, şi implicit de susţinător al Habsburgilor, ce i s-au adus: "De asemenea, mă simt dator să dau seamă în faţa Domniilor Voastre de acele activităţi şi fapte după care eu, ca membru al Academiei Maghiare, s-ar părea că m-aşi fi făcut vinovat tocmai de neparticipare la activităţile de încurajare a dezvoltării limbii maghiare – înţeleg prin aceasta faptul că, de câţiva ani, îmi public studiile şi lucrările nu în limba maghiară, ci în limba germană."[20] Unul din motive, după părerea lui Kemény, ar fi că în Ardeal, textele în limba germană sunt mai uşor acceptate de cenzură. Pentru aceasta a fost nevoit ca, împreună cu secretarul şi omul său de încredere, Anton Kurz, să publice periodicul *Magazin für Geschichte Literatur und alle Denk- und Werkwürdigkeiten Siebenbürgens*. Revista publicată sub formă de anuar a lui Kurz, apărută doar între (1844-1846) era în fond publicaţia unei singure persoane. 90% din studii şi recenzii erau scrise de Kemény, şi s-ar putea ca şi o parte din acelea apărute sub semnătura lui Kurz să fi fost scrise tot de el[21]. În discursul de la Academie, învăţatul conte dezvăluie motivele şi scopurile pentru care a apărut această publicaţie: "din nefericire pentru noi, în ultimii şase ani lucrurile s-au schimbat în ceea ce priveşte câmpul cercetării istorice din Ardeal – pentru că pe urma încercărilor noastre istorice, populaţia de limbă germană a Transilvaniei, saşii (şi de ce nu maghiarii?) au fost primii care au înţeles şi au simţit mai profund importanţa, mai ales la ora actuală când ţara noastră păşeşte într-o perioadă de schimbare şi de îmbunătăţire a împrejurărilor, cunoaşterea împrejurărilor concrete şi succesive care au exercitat şi exercită influenţe majore, şi că această privire în trecut nu poate fi făcută decât la lumina făcliei istoriei ce nu-l descoperă acest trecut"[22]. Saşii nu numai că au publicat din ce în ce mai mult dar au şi înfiinţat în 1841 o societatea *Verein für Siebenbürgische Landeskunde*: "Şi iată – atâtea societăţi literare! – şi toate în germană! – şi încă în patria maghiară! – ce să însemne? [...] Scrieriile istorice ale germanilor au exercitat o influenţă foarte mare asupra oamenilor de ştiinţă germani din marea străinătate, care au văzut manifestările

noastre din câmpul istoriei aflate la început conduse aproape în totalitate de concetățenii noștri germani"[23]. Şi aceasta încă nu ar fi o problemă, dacă lucrările germanilor nu ar cuprinde date false cu privire la istoria maghiarilor şi a secuilor din Ardeal, date cu care "se răspândesc judecăți greşite şi nefavorabile nu numai în țară, ci chiar şi în străinătate, pentru că nu toți cititorii sunt critici, şi mulți dintre ei cred în realitatea cuvântului tipărit, pentru că acesta este înconjurat de nimbul cenzurii"[24]. Greşelile trebuie deci supuse unei critici serioase şi trebuie îndreptate: "Dar ca aceasta să fie şi înțeleasă şi să fie şi eficientă (...) n-ar fi fost suficientă literatura noastră în limba maghiară, iar pe de altă parte revistele istorice în limba maghiară (dacă ar exista, dar vai! nici nu există în asemenea măsură ca, prin intermediul lor să putem influența curentele istorice ale saşilor din Ardeal, activitățile lor şi convingerile formate şi răspândite de ei nu numai în cercul lor, dar şi al nemților din străinătate) să reinstituie şi să repună şi în cercurile noastre sentimentele de națiune de sine stătătoare. – Şi am să repet că revistele istorice maghiare, chiar dacă ar abunda, n-ar fi suficiente, şi destul de influente din durerosul şi totodată simplul motiv că avântați cu mai multă forță decât tactică, cu mai mult foc decât blândețe, şi cu mai multă alergare decât înaintare, în războiul dintre limbile maghiară şi germană, saşii ardeleni din gelozie pentru limba maternă şi patriotism lezat, şi cu răceala pe care le-a produs-o aceasta, în legătura cu limba maghiară, nu îndrăgesc (...) scrierile de limbă maghiară, şi astfel nici nu le citesc – iar în străinătate scrierile născute în literatura maghiară nu sunt citite doar pentru că – graeca sunt illis non leguntur! – Care este acela din sală, căruia să nu-i producă durere, în această patrie, de la Dunăre la Olt? Şi dacă ar exista totuşi o astfel de persoană între noi – acela nu e de sângele şi naționalitatea noastră!

Aceste rânduri ilustrează tristețea lui Kemény în legătura cu alterarea relațiilor dintre saşi şi maghiari din cauza "luptei de limbă" (Sprachkampf). Ca aristocrat ardelean maghiar şi conservator, prezintă poziția caracteristică şi într-o oarecare măsură ambivalentă a vremii respective. Era adept necondiționat al unirii Transilvaniei cu Ungaria, dar în acelaşi timp aproape că-i era teamă de schimbările care ar fi putut tulbura structurile de clasă. Astfel, nu este surprinzător că privea pătura patriceană a saşilor ca un aliat natural. În perioada în care a locuit la Sibiu (1828-1835) a avut ocazia să stabilească relații personale cu reprezentanți de seamă ai marii burghezii sase: Karl Ludwig von Rosenfeld, cu Joseph Trausch, cu Joseph Benigni şi mai ales cu Joseph Bedeus cu care a purtat o corespondență bogată până la sfârşitul vieții. În acelaşi timp, K emény trebuia să procedeze cu grijă la păstrarea acestor legături, deoarece se putea foarte uşor să cadă, după cum am mai amintit, în bănuielile de tipul celor de la Budapesti Híradó. Ceea ce nu are de ce să ne mire pentru că prietenii săi saşi se bucurau de înalta apreciere a curții: Rosenfeld, după ce s-a mutat de la Sibiu la Viena, a de venit r eferent a l camerei, J. Trausch era şef al poliției în Ardeal, iar Benigni şi Bedeus îşi trimiteau rapoartele secrete ministerului de interne din Viena[25]. Mulțumită simțului său tactic, Kemény îşi publica articolele sale fără excepție în revistele germane braşovene care aveau o tonalitate critică mai pronunțată față de marea burghezia săsească.[26]. Din acest punct de vedere este demnă de atenție legătura ce o păstra cu Kurz: la început el a fost acela care a dat o mână de ajutor publicistului emigrat din Moravia. În 1848, când patronul său de altă dată aproape că se ascunde din calea evenimentelor, Kurz se luptă alături de Bem şi cadă alături de Petőfi la bătălia de la Albeşti[27]. Kurz l-a înştiințat permanent pe Kemény între 1848-49 despre desfăşurarea evenimentelor revoluției, iar în octombrie 1848 îi trimite şi broşura întitulată *Horea und Kloschka*[28]. Kemény îi scrie ultima scrisoare lui Kurz în 17 martie 1848, dar nu i-o poate trimite. În această scrisoare îşi anunță secretarul că lucrează cu însuflețire la *Codex Diplomaticus Transilvaniae*, din însărcinarea *Landeskunde Verein*-ului al saşilor, în care vor figura numeroase documente de ilustrare a eminenței saşilor. Nici nu trebuie să precizăm că majoritatea acestor documente mai târziu s-au dovedit a fi false[29]. În acelaşi timp Kemény îi face simțită lui Kurz poziția sa delicată, spunând că din cauza acestor documente secuii şi maghiarii îl vor acuza de filogermanism[30]. Dar de această dată atacul a venit din cealaltă parte: revista nemțească din

Timişoara, anunţa în numărul din 4 martie 1848, că Kemény nu a primit statutul de membru, oferit de Academia de Ştiinţă de la Viena. Acest articol era chemat să ilustreze fără ascunzişuri, faptul că Kemény era simpatizant al revoluţiei maghiarilor, aflată pe punctul de a izbucni. Academia vieneză îl alesese pe Kemény ca membru încă cu un an înainte (la 14 mai 1847), iar Kemény chiar avea de gând să participe la şedinţa din 30 mai 1848. Dar la 29 mai trebuia să participe la dieta din Cluj ca regalist şi din această cauză nu putea să plece la Viena. La sfârşitul lui iunie împreună cu dieta clujeană care se muta la Pesta, pleacă şi el. La câteva din şedinţele mai importante a participat şi el, dar niciodată nu şi-a luat cuvântul. Mare parte a timpului şi-o petrecea cercetând arhivele. A urmat guvernul la Debrecen, iar apoi înapoi la Pesta, dar în 18 septembrie 1849 a plecat acasă la Luncani. "Unde s-a retras şi ce a făcut în cele cinci săptămâni care au trecut de la depunerea armelor de la Világos? În ce mod a reuşit să se sustragă răzbunării »puterii« şi cum a reuşit să se purifice, după cum se spunea atunci? (...) Nu avem dovezi, vedem doar că şi-a petrecut toamna şi iarna acasă, chinuit de afecţiunea sa de hemoroizi. Dar când s-a putut ridica şi a avut zile mai uşoare, s-a ocupat de aranjarea documentelor devastate pe timpul revoluţiei" – scrie Veress cu credibilitatea martorului ocular virtual, aruncând o rază şi asupra vieţii mai intime a contelui[31]. Şi recompensa pentru atitudinea reţinută din perioada 1848-49 nu a întârziat să apară: în primăvara anului 1850 este numit ca "om de încredere" pe lângă guvernul din Viena.

Şi în privinţa legăturilor lui Kemény cu românii din Transilvania se regăsesc contradicţii asemănătoare. În pofida recenziei despre cartea lui Phelps şi a studiilor despre Hunyadi, el se află în relaţii atât de bune cu intelectualii români, încât îşi permite să ceară împrumut în 16 şi 24 iunie 1837, 300 de forinţi de la episcopul ortodox. De ce să fi avut nevoie un conte maghiar de un împrumut corespunzător sumei primite de un mic funcţionar pe un an, de la un episcop ortodox, putem doar să presupunem. Din 1821 contele se luptă cu neplăceri financiare, pentru că, din cauza căsătoriei, tatăl său, Kemény Farkas, îi retrage orice sprijin financiar. Situaţia se schimbă însă în 1830, când, înaintea morţii sale, asprul părinte îşi modifică testamentul, lăsând totul fiului său. Poate că acesta a fost motivul pentru care Kemény a avut nevoie de împrumutul episcopului Moga, pentru că împrumuturile mari luate prin anii 1820 a reuşit să le returneze doar între 1838-1839[32]. Acest împrumut apare într-o lumină şi mai interesantă, dacă luăm în considerare că V. Moga, continuând mişcarea inaugurată de *Suplex,* a înaintat o nouă cerere tocmai la şedinţa naţională de la Sibiu, din 18 iulie 1837. Prin comparaţie cu înaintaşii săi, el modifică puţin tactica, cerând drepturi egale doar pentru români din Pământul Crăiesc, sperând că în acest fel poate câştiga sprijinul nobilimii maghiare. Chestiunea a fost discutată la dieta din 29 ianuarie 1838. Moga nu a greşit calculul: în discursul său Cserei Miklós considera îndrituite cererile românilor. În această şedinţă însă s-a decis ca chestiunea să fie discutată într-o dietă următoare, când se va forma şi o comisie care să cerceteze în ce măsură aceste cerinţe sunt îndrituite[33] .Kemény a ţinut două discursuri la adunarea naţională de la Sibiu. În fond, ambele sunt teorii juridice de despicare a firului în patru, dar leza în parte interesul saşilor[34]. Poate că Moga să-l fi ajutat pe contele aflat la strâmtoare pentru că pe baza discursului se putea aştepta de la dânsul să susţină lupta petiţionară a românilor împotriva saşilor? Într-adevăr, la următoarea dietă, la care Kemény a fost ales conducătorul comisiei Religiilor şi Cultelor, a primit spre a judeca noua petiţie a episcopilor Leményi şi Moga. După părerea lui Veress, contele "a scris la 1 a prilie 1844 o sesizare ce atinge hotarele unui întreg studiu, prin care preîntîmpină răspunsul saşilor"[35], dar unde poate fi textul acestei sesizări nu ne divulgă nici Veress, iar nici noi nu am reuşit să-l găsim[36]. În orice caz, petiţia Moga-Leményi l-a ajutat pe Kemény să intre în polemica publicistică stîrnită de cartea lui Gál László, apărută în 1846.[37] Disputa a fost provocată, se pare, de ancheta pornită de ziarul *Erdélyi Híradó*: "cine sau ce au fost, pe vremea împăraţilor maghiari, popoarele aflate sub conducerea şi jurisdicţia cnezilor şi a cnezatelor?"[38] Gál încearcă să demonstreze că românii de pe Pământul Crăiesc dispun de aceleaşi drepturi ca şi saşii. Îşi fondează argumentele pe următoarele: 1. românii locuiau deja pe

Pământul Crăiesc, atunci când s-au stabilit aici saşii; 2. ei s-au organizat în cnezate şi districte ai căror conducători (cnezii) erau supuşi doar regelui; 3. în acest fel, românii nu aveau cum să depindă "moşiereşte" de saşi pentru că "in fundo Regio" doar regele are drepturi de "moşier"; 4. faptul că românii nu dispun totuşi la ora actuală de drepturi egale cu ale saşilor, se poate explica prin faptul că de-alungul timpurilor, saşii – mai ales pe vremea lui Matei Corvinul – i-au subjugat prin forţă pe cnezii români.[39] Gál, credincios profesiei sale, s-a străduit să interpreteze documentele din punct de vedere juridic şi nu din punctul de vedere al istoricului sau al omului politic. Documentele istorice le-a folosit fără simţ critic, de aceia s-a putut întâmpla că în argumentarea sa a folosit mai multe documente false. Şi-a asigurat în special un vast câmp de vulnerabilitate prin faptul că, din cele trei documente pe care se baza toată teoria sa două erau falsuri ale lui Kemény. Însă Kemény nu s-a demascat. A menţionat doar atît că "scrierea [lui Gál] poleită superficial şi înşelător cu ştiinţificitate este plină de citate false şi greşeli."[40] Contele nu a precizat cine este autorul, deşi ştia: încă înainte de a-i apărea răspunsul în Magazin, într-o scrisoare adresată lui Bedeus scrie că cartea lui Gál este un: "miserablen, rabulistischen Machwerk" (găselniţa proastă, ce despică firul în patru).[41] Cu două săptămâni mai târziu îi scrie însufleţit lui Bedeus că are în mână dovada perfectă pentru a nimici tezele lui Gál, pentru că a găsit o diplomă emisă de Matei Corvin, din care transpare că saşii aveau dreptul să-i supună pe români şi să-şi însuşească pământurile lor.[42] În document este vorba de finalizarea discutatului caz al cneazului Lupşa aflat în dispută cu saşi de la Baia de Aur. După părerea lui Kemény, Lupşa încerca să îngrădească drepturile saşilor. Disputa a ţinut circa un secol, până când Matei Corvin i-a pedepsit în sfârşit pe cnezii samavolnici, deposedându-i şi de titlul de nobili. Este clar că Kemény vroia să demonstreze astfel că cnezii nu au dispus niciodată de privilegii (libertates) egale cu ale saşilor[43]. Toate acestea însă au devenit publice sub o formă mult mai complicată. În addenda studiului mai sus amintit, Kemény pomeneşte de de-a dreptul 30 de documente care ilustrează disputa saşilor de la Baia de Aur şi a cnezilor, deşi ăn scrisoarea către Bedeus încă vorbea despre o singură diplomă regală. La început el prezintă un document emis de Károly Róbert în 1325, în care sunt întărite drepturile saşilor de la Baia de Aur de a exploata aurul. Cnezul Lupşa intră în discuţie doar într-un document din anul 1366, pentru ca apoi şirul să fie încheiat de un document din anul 1479 şi 1487[44]. Este ciudat că aceste documente nu au trezit atenţia cercetătorilor până acum. Documentele originale n-au fost văzute nici de atunci şi n-au fost menţionate în nici o altă colecţie de documente, iar Kemény a publicat doar fragmentele din ele. El pomeneşte cu regret în scrisorile către Bedeus că nu poate publica decât fragmente din documentul "cu scris mărunt şi îndesat, lung de şase picioare, lat de trei", dar promite că va trimite documentul "eminentului Schuller, pentru ca acesta să-l examineze". Însă nu se ştie ce s-a întâmplat cu documentele. Dacă nu au fost distruse în 1848, atunci ele se mai regăsesc în arhiva/colecţia Kemény, dar putem fi aproape siguri că avem de-a face cu falsuri.

Doar Kemény nu s-a mulţumit cu atât. Până acum s-a văzut că cinci documente, publicate pentru prima dată în acest studiu, s-au dovedit a fi false. Ţine de talentul de falsificator al lui Kemény faptul că nu un document a avut o carieră serioasă, unele dintre ele fiind considerate credibile şi de cei care au redactat *Documenta Valachorum*[45]. Dar contele n-a fost nici în acest caz un falsificator de gen l'art pour l'art, cum consideră M. Holban[46]. Ideologia insuflată de documentele false se află într-o legătură organică cu disputa saşilor şi românilor din Pământul Crăiesc: este adevărat că românii trăiau deja pe Pământul Crăiesc atunci când saşii s-au aşezat aici, dar nu dispuneau nici de privilegii, nici de proprietăţi şi nici de organe juridice proprii. Astfel că documentul de la 1301 care vorbeşte despre "valahii" din ţinutul Odorheiului, nu a fost falsificat de către Kemény pentru a demonstra existenţa românilor pe lângă Odorhei – după cum spune Gál, şi alţii mai târziu – ci pentru a sublinia dependenţa cnezilor români: cnezii români nu au dreptul de a judeca saşii, ci chiar mai mult, locuitorii români ai satului, subordonaţi cneazului, au obligaţia de a duce lemne şi bârne pentru întărirea cetăţii regale de la

Odorhei. În următoarele două documente false (26 decembrie 1426, 17 iunie 1427) se vorbeşte despre drepturile limitate de judecată a cnezilor, precum şi de obligaţiile satelor româneşti subordonate cneazului faţă de cetatea regală. Cu un deosebit lux de amănunte sunt descrise de Kemény, din punctul de vedere şi cu vocabularul nobilului din secolul al XIX-lea, acele munci şi servicii pe care satele cnezatelor româneşti le datorează cetăţii imperiale[47]. Dacă românii erau atât de deserviţi, saşii nu aveau cum să-i deposedeze de privilegiile lor, ba chiar trebuiau să fie apăraţi de abuzurile cnezilor samavolnici, aşa cum a făcut-o Matei Corvin în deja amintitul document fals. La vremea respectivă nimeni nu a reacţionat la studiul plin de repetiţii, evaziuni şi falsuri al lui Kemény. Ceea ce nici nu e de mirare, pentru că contele a reuşit să încurce într-o asemenea măsură căile, să întocmească a scriere atât de complicată, încât cuvintele recenzorului de la Erdélyi Híradó i se potrivesc în întregime: "privilegiile amintite în documentele adversarilor, scrisorile de graţie, descrierile, cercetările din anticariate şi citatele selective ce alcătuiesc o mulţime înspăimântătoare, adunate din aproape toate arhivele ţării, în parte şi acea fără de sfârşit prudenţă de lucru, acel incredibil manierism în exprimare, acele deosebite 'argumenti retoria', şi 'sillogisticati' fără sfârşit etc., etc. fac ca întrebarea să devină din ce în ce mai complicată".[48]

Kemény şi-a reluat problema cnezatelor şi după revoluţie. În 1854 i-a apărut un studiu privind voievodatele române în care toate documentele, fără excepţie, sunt false. Scopul însă, de această dată, nu a fost accentuarea deservirii românilor ci găsirea acelor familii de români care "în pofida înjosirii născute de vreme, prin faptele lor de vitejie au vărsat sânge pentru apărarea patriei maghiare comune." Pentru demonstrarea acestui fapt, nu cu puţin intenţii de reactualizare din perioada de după revoluţie, a inventat o familie de cnezi români, fictivă: familia Crişcior (Kristsor) din judeţul Zarand[49].

Ultimul fals al lui Kemény

În final, să aruncăm o privire asupra celor amintite până acum şi să vedem ce dovezi pot fi aduse în sprijinul afirmaţiei că documentul de întemeiere a societăţii de cultivare a limbii române, amintit la începutul studiului, este un fals.

1. *Problema datării*: După cum am amintit, nu avem nici o altă dată despre faptul că în 1808 să fi fost vorba de întemeierea unei societăţi de cultivare a limbii române. În schimb, în documentul lui Kemény găsim două afirmaţii care ne uşurează datarea:

" Azi între toate naţiunile Europei stăpîneşte dorinţa după lumină, şi timpurile acestea par a fi începutul unei epoce însemnate, când multe popoare ţinute până acum în robie şi întunerc îşi îndreaptă privirile spre o nouă libertate şi o nouă civilisaţie. Asta o dovedeşte, ca să nu mai vorbim de alţii, pilda Sârbilor. Nu ar fi o trîndavie ruşinoasă dacă noi am sta cu mâinile în sân?"[50] Oare ce ar putea să fie "exemplul sârbilor"? Se potriveşte pentru anul 1808? În 1806, la izbucnirea războiului ruso-turc, sârbii, într-adevăr, au luat înapoi Belgradul de la turci, dar într-un alt loc, documentul înlătură bănuiala că ar fi vorba de evenimentele de la 1806-1808:

"Oh, iubitul mieu nemam, ce nădejdi ni se deschid nouă! Cînd ne gândim la iarna asta grea şi lungă a acestei Ierni, se pare că Nordul îngheţat, trimiţându-şi oştile puternice asupra ţerii noastre, a luat-o în stăpînire. Ce sintimente varsă împrejurarea asta în inimile noastre? Oare Domnul acela puternic al Nordului, ale cărui armate puternice luptă chiar acum ca să elibereze pe fraţii noştri din ţerile vecine de supt jugul Păgânilor, nu-şi va îndrepta privirea milstivă asupra noastră, care sîntem de-o lege şi o credinţă cu El, şi cari gemem de atâta timp într-o robie şi mai grea?"[51]

Credem că aluzia este clară: "Nordul îngheţat" este Imperiul Rusesc, care a înăbuşit revoluţia maghiară, iar trupele glorioase care tocmai eliberează pe românii din ţara vecină de sub jugul păgânilor, sunt trupele austriece şi ruse intrate în principatele române. Toate acestea

nu s-au putut întâmpla decât în timpul războiului din Crimeea, când în vara anului 1853 trupele ţarului intră în principate, iar Poarta declară război Rusiei, la îndemnul Angliei şi Franţei. Între timp trupele engleze şi franceze debarcă în peninsula Crimeea, iar Austria invadează principatele dunărene[52]. Deci după părerea noastră, Documentul de întemeiere a Societăţii de Cultivare a Limbii Române, a fost născut de pana lui Kemény, nu în 1808, ci cândva în iarna anului 1853-54. Şi astfel ni se oferă şi explicaţia pentru exemplul sârbilor: în vremea respectivă, teritoriul din estul Mării Negre colonizat de românii din Banat, în secolul al XVIII-lea, era numit Noua Serbie[53].

2. *Dovezile falsificării. A. Istoria plină de peripeţii a documentului:* "Acest document pe care-l vezi, l-am găsit întâmplător în acel sat, în care locuiesc. Fiind o Persoană însemnată printre Valahi, trăiam în bună înţelegere cu Popa Valahilor. Odată s-a întâmplat să-l caut pe Preot la Casa sa, nefiind acasă el, ci doar nevasta sa şi copii săi; în timp ce invitat cu omenie m-am aşezat pe un scaun şi tot vorbind cu ei, privirea mi s-a oprit asupra acestui document Valah, ce se afla pe masa lângă care şedeam, şi am început, să-l citesc, în parte pentru a-mi trece

vremea, parte din Melanholie, învăţat fiind cu limba Valahă de la Popă, şi văzând importanţa acestuia, mi-a venit poftă să mi-l transcriu. Spunând că trebuie să plec pentru a-mi aranja unele treburi până la venirea Preotului, şi că mă voi întoarce, mi-am luat rămas-bun de la Preoteasă, spunându-i că voi lua, cu voia sa, şi manuscrisul cu mine, şi-l voi aduce înapoi, fără ca Popa să bănuiască ceva. Şi avându-l în mână, într-o oră l-am tradus în Maghiară [sic!], şi încă înaintea sosirii Popei am dus manuscrisul înapoi, fără ca Popa să bănuiască lipsa lui, sau Preoteasa transcrierea lui. N-am reuşit să cercetez unde, când şi din cine era formată această Societate de Cultivare a Limbii Române, şi nici în ce fel a funcţionat ea; dar din această scriere mi se pare că Domniile lor Valahii aruncă priviri îndrăzneţe, şi cască larg gura la nădejdile ademenitoare, pe de altă parte, ar putea servi ca lecţie şi Naţiunii Maghiare. Magyari István."[54]

Toate acestea sunt tipice stilului lui Kemény, care, atât în cazul operelor literare cât şi în cazul documentelor, de nenumărate ori inventează astfel de poveşti, fără să mai vorbim de ironia ţipătoare a ultimelor rânduri.

B. În document aproape că nici nu se pomeneşte de cultivarea limbii. În schimb apar, în mod caracteristic, acele întrebări care preocupau aristocraţia maghiară prin anii 1840. Autorul nu pomeneşte nimic de problema şcolilor şi publicaţiilor, în schimb cititorul dă cu ochii la fiecare pas cu imaginea ironică a iobagului român. În prima parte, se găseşte un întreg buchet de locuri comune referitore la români, folosite de către nobilimea maghiară de la mijlocul secolului al XIX-lea. Chiar credem de cuviinţa să amintim în mod concret cele două scrieri, cu care Kemény polemizează. Este vorba de *Sprachkampf*ul lui Stephan Ludwig Roth şi de *Oláhügy* al lui Jakab Elek. În seria de articole apărute în 1846, Jakab Elek ia la rând toate acele "trăsături negative ale valahilor" pe care maghiarii li le-au atribuit: iobagul român este leneş, prost gospodar, răzbunător, incendiator, băutor, linguşitor, cu două feţe, nerecunoscător, bigot etc. Ca un adevărat iluminist, Jakab nu atribuie aceste trăsături caracterului neamului. După părerea sa, acestea s-au dezvoltat datorită proastelor condiţii economice şi sociale – provocate în ultimă instanţă tot de nobilimea maghiară – şi odată cu îmbunătăţirea condiţiilor, şi aceste trăsături se vor schimba.[55] În timp ce Jakab descrie soarta amară a românilor în imagini înduioşătoare, Kemény încearcă să-l convingă pe cititor că iobagul român, tocmai datorită trăsăturilor descrise de Jakab,[56] se înmulţeşte şi trăieşte din ce în ce mai bine: "Pentru că, de şi naţia noastră trăieşte, cea mai mare parte în iobăgie, totuşi se ştie acomoda atât de isteţ acestei stări, îşi ştie potoli pornirile, îşi ştie întocmi lucrurile, se supune domnilor de pământ, funcţionarilor de la judeţ, administratorilor moşiilor, se ştie acomoda şi ştie admira şi ştie admira şi cele mai neghioabe vorbe şi fapte ale lor şi prin asta cîştigă simpatia tuturor, şi de şi nicio lege nu ne protejează, totuşi trăim foarte linişiţi şi ne sporim mai mult decît oricare altă naţie."[57]

O ţintă deosebită pentru săgeţile sarcastice ale lui Kemény au devenit sărbătorile românilor, mai ales postul. Având în vedere că ortodocşii şi greco-catolicii au în evidenţă 100 de zile de sărbătoare – printre care câteva nu cuprindeau numai suspendarea muncilor, ci şi post – sărbătorile au influenţat în mare măsură administrarea forţei de muncă. Se ştie că iobagul român nu lucra în zi de sărbătoare pe pământul său, în schimb lucra pe cel al proprietarului – şi încă la preţ scăzut, în schimbul a unu-două pahare de ţuică – crezând că sfântul supărat pentru lipsa de respect, îşi va îndrepta pedeapsa asupra pământului boierului.[58] Pentru a sublinia felul în care iobagul român este manipulat din această perspectivă, Jakab aduce un exemplu; în care proprietarul, fiind vremea secerişului, l-a convins pe preot să-i mintă pe iobagi, spunându-le că este sărbătoare "şi sărbătoarea fiind anunţată, grâul stăpânului fu secerat. [...] Acest fapt e o dovadă înfiorătoare a neştiinţei demne de milă a valahilor noştri."[59] În versiunea lui Kemény în schimb, sărbătorile şi postul nu sunt o dovadă a neştiinţei ci reprezintă tocmai calea de ridicare a iobagului român: Voi postind mult, vă puteţi lipsi de multe mâncari de dulce. Nu vă pară rău a face din ele mici daruri slujbaşilor de la curţile boiereşti. Aşa au făcut şi înaitaşii voştri, şi ele vă ajută foarte mult să vă împliniţi dorinţele. Orice cerere, chiar şi nemotivată, dacă e unsă cu astfel de daruri, ca cu o alifie binemirositoarere, este bucuros ascultată şi ajunge la inimă, din potrivă şi cea mai îndreptăţit rugare, dacă o faci uscată, e plictisitoare şi urmăritoarea ei pare o ceartă. Aşa s-a născut proverbul vechiu: Oláh jobbágy zsíros konyha, magyar jobbágy veszekedő társa (iobag român bucătărie grasă – iobag ungur tovarăş de ceartă.) Ungurii nepostind mănâcă tot dedulcele şi nu au cu ce unge roata. Abia ni putem închipui cît de mult de mult contribuie lucrul acesta la întărirea noastră şi la slăbirea Ungurilor."[60]

Judecarea condiţiei funcţionarului român este la fel de ambiguu. Jakab spune: "Eu personal aşi găsi mai de dorit ca funcţionarii noştri valahi să fie mai îndrăzneţi, mai independenţi cu mai multă încredere în ei pe de o parte, şi mai deschişi mai sinceri şi mai direcţi pe de altă parte – cu alte cuvinte, să dea dovadă de mai puţin servilism şi de mai multă bărbăţie." Replica lui Kemény la aceasta: "Acum aproape peste tot, şi pe teritoriile de Iobagi Maghiari, Judecătorii curţii, care sunt ochii şi urechile curţii, sunt Valahi, aşa că nu e greu să se întineze cinstea Maghiarilor cu minte scurtă şi gura mare; şi să se ridice în slăvi Vlahii blânzi şi blajini şi astfel, când într-o parte când în alta, în locul Maghiarilor să-şi facă cuib un Valah de bun nume şi renume. Drept că pentru aceasta nu-i de-ajuns numai cuvântul şi nici micile daruri de câteva ouă şi pui. Dar nu trebuie să ne pară rău la asemenea ocazii nici pentru darurile mai cu trudă date funcţionarilor mai înalţi ai curţii. – Nu veţi afla pagubă în acestea, numai să-i faceţi odată să le primească şi veţi afla putere asupra lor, nu vor cuteza să vorbească împotriva voastră, şi darurile vi se vor întoarce cu câştig, numai să fiţi doritori şi tăcuţi. [...] Şi astfel aceşti domni Funcţionari ai Curţii tare se vor mai face folositori pentru noi, şi se vor strădui să smulgă din rădăcini pe Ungurii cu mintea tulbure şi puşi pe ceartă, din casele lor şi să-i înlocuiască cu Valahi de bun nume şi renume, şi pe aceşti Domni Funcţionari, fie ei din orice Naţiune sau stare, ca dovadă a respectului pentru ei, îi vom alege ca membrii de onoare ai Societăţii noastre, cu mare bucurie şi recunoştinţă, şi în această privinţă Preoţii noştri ne roagă cu mare căldură, să nu luăm ca o povară a trimite Societăţii înştiinţări despre aceste persoane."[61] După părerea noastră, în citatul care urmează, Kemény polemizează cu foaia volantă întitulată *Sprachkampf*, scrisă în 1842 de St. L. Roth: "Şi ce perspective ispititoare şi îmbucurătoare ne întinde până şi gândul că dintre Limbile tuturor naţiunilor înjugate, în această Patrie este primă Limbă, şi prima dată numai Valahul poate să ocolească cunoaşterea Limbilor oricărei alte Patrii, şi cei de alte Naţionalităţi doar cu greu pot să ocolească cunoaşterea Limbii Valahe, şi că deseori simt obligate până şi Naţiunile Maghiare, Germane, Sase şi Armene să vorbească tot în Limba Valahă, ca să se înţeleagă. Şi în această privinţă putem să apreciem cu mare respect la Valahii noştri acea mândrie exprimată cu dovada pudorii, prin care ei, chiar dacă ştiu şi înţeleg alte limbi, prea puţini şi prea cu greu se urnesc să vorbească în altă limbă, ci-i obligă pe alţii să plece capul înaintea Limbii noastre."[62] Iată şi fragmentul din foaia volantă a lui Roth: "Avem

deja o limbă oficială. Dar acesta nu este maghiara, nici germana, ci româna. [...] Când se întâlnesc doi tovarăşi şi nu se înţeleg în limbile lor, româna va deveni imediat a treia limbă, care le va servi ca tălmaci. De călătoreşti, de mergi la târg: limba română o cunosc toţi. Dacă cineva vrea să se convingă că celălalt ştie ungureşte sau nemţeşte, întreabă pe româneşte. Şi este şi normal: dacă vrei să înveţi ungureşte sau nemţeşte ai nevoie de şcoală, dar româna o înveţi pe stradă, prin contactul zilnic cu oamenii [...] fiindcă aproape jumătate a populaţiei ţării este formată din români. [...] De altfel dacă vrei să schimbi o vorbă cu un român, eşti nevoit să-i vorbeşti în limba lui maternă, dacă nu vrei să te mulţumeşti cu un *Nu ştiu!* însoţit de o ridicare din umăr."[63]

Kemény nu a reacţionat în nici un fel la momentul apariţiei foii volante a lui Roth, ci doar patru ani mai târziu a scris o scurtă recenzie la pamfletul anonim apărut la Lipsca, scris împotriva lui Roth. În această recenzie, ca şi în discursul de la Academie, Kemény îşi exprimă părerea de rău în privinţa divergenţelor apărute în urma luptei de limbă, între saşi şi maghiari. În pofida faptului că considera nepotrivită cartea lui Roth, din cauza exagerărilor usturătoare, n-avea o părere mai bună nici despre autorul anonim.[64] Se pare că în anii de dinaintea revoluţiei, Kemény ţinea mai mult ca la orice la împăcarea saşilor cu maghiarii: în afară de cenzură acesta este motivul pentru care a scris aproape în exclusivitate în limba germană, de aceasta a devenit membru al Societăţii *Verein für Siebenbürgische Landeskunde*[65] a saşilor, şi de aceasta a deschis controversa cu Gál László. Este deci greu de imaginat că ar fi alcătuit falsul în aceşti ani. Cu atât mai mult, cu cât în această perioadă întreţinea bune relaţii cu câţiva membrii ai intelectualităţii române. Preotul greco-catolic de la Câmpia Turzii, Şt. Moldovan (1813-1900) a cerut învoire de la Kemény în vara anului 1846, din însărcinarea lui Timotei Cipariu, să adune sursele referitoare la români din arhiva bibliotecii sale (numită de contemporani *Diplomatarium Transylvanicum*). Moldovan a scris cu încântare lui Bariţ despre Kemény[66] şi i-a luat apărarea şi după ce contele face publicat studiul împotriva lui Gál, în care românii apar într-o lumină nefavorabilă[67]. Se poate că Moldovan, fără să ştie, să fi văzut locul de naştere al falsurilor lui Kemény. A scris, chiar referitor la cartea lui Gál, că în colecţia lui Kemény a găsit vreo 70 de scrisori în care apar amintite cnezatele, dar "durere, acelea servesc mai mult paguba decât folosul străduinţelor românilor."[68] Credem că Kemény a arătat câteva din falsurile sale prietenului de la Câmpia Turzii. Asemene glume, puţin în spiritul eroilor romanelor lui Jókai şi Mikszáth, nu stăteau departe de conte: de exemplu, o dată i-a spus preotului Moldovan că nu doar familia sa, ci aproape toată aristocraţia maghiară din Ardeal este de origine română[69], altă dată însă i-a arătat un document uimitului Moldovan, în care stăteau acestea: "Valachii [...] nec ad libertatem nati, nec ad libertatem vocati."[70]

Situaţia însă s-a schimbat radical după revoluţie. Castelul de la Luncani al lui Kemény a fost devastat de răsculaţi români, distrugându-i-se astfel multe documente, tocmai în perioada în care Şt. Moldovan, împreună cu St. L. Roth erau comisari ai puterii în zona apropiată de Luncani[71]. Poate că şi acest lucru l-a determinat pe Kemény să ia din nou peniţa în mână în 1853-54. Tot pentru a-i întări hotărârea a putut contribui şi faptul că tocmai în această perioadă Bariţ a început să publice documentele adunate de Moldovan, printre care se găseau şi câteva falsuri mai vechi de-ale lui Kemény[72]. Probabil că Kemény şi-a scris cel mai elaborat fals sub influenţa evenimentelor revoluţiei, a lezării integrităţii sale şi a situaţiei politice care s-a schimbat în 1853, plănuind ca apoi să-l înmâneze cuiva, sau chiar să-l citeze el însuşi în vreun studiu. Însă n-a avut ocazia să-şi ducă planul până la sfârşit. Documentul a zăcut în colecţia sa până în 1921 fără să fi atras atenţia cuiva. Şi probabil că după toate acestea, el va rămâne acolo pentru totdeauna.

*Studiul a fost scris cu ajutorul programului OTKA F 029476.

1. Zenovie PÂCLIŞEANU, *O veche societate pentru cultivarea limbii române*, Revista Istorică, 1921, 128-134. Manuscrisul documentului respectiv se găseşte la Biblioteca

Academiei Române din Cluj (mai departe BARC), colecţia de manuscrise, col. Kemény József, ms. KJ 151, fol. 167-174.

2. Paul CORNEA, *Originile romantismului românesc*, Minerva, Bucureşti, 1972, 505.
3. Apelul lui Molnar a fost tipărit la Sibiu. Ediţie mai nouă: *Contribuţia Scolii Ardelene la cultivarea maselor*, redactor Romulus MUNTEANU, Editura de Stat, Bucureşti, 1962, 224-227. În Ţara Românească între 1810-1812 funcţiona o *Societatea Literară Greco-Dacică*. În 1822 Dinicu Golescu întemeiază la Bucureşti *Societatea Literară* , care va fii condusă din 1833 de Ion Heliade Rădulescu, sub numele de *Societatea Filarmonică*. (Vezi: N. CAMARIANO, *Sur l'activité de la "Societé littéraire greco-daciquie" du Bucarest 1810-1812*, Revue des études sud-est européens, 1968/1, 39-54; CORNEA, 256-260; BOROSI-KÁLMÁN Béla, *Nemzetfogalom és nemzetstratégiák*, A kadémiai K iadó, Bp ., 1993, 23, 31.)
4. GÁLDI László, *Az erdélyi román nyelvújítás*, Bp., 1943 (Értekezések a Nyelv és Széptudományi Osztály Köréből, vol. XXVI., nr. 4.); VERESS Endre, *Gróf Kemény József (1795-1855)*, Cluj-Kolozsvár, 1933 (Erdélyi Tudományos Füzetek 55).
5. CORNEA, 681.
6. Ladislau GYÉMÁNT, *Mişcarea naţională a românilor din Transilvania între anii 1790-1848*, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1986, 184, 207.
7. Citează Veress, 1933, 7.
8. Poeziile lui Szőke Ambrus: Tudományos Gyűjtemény, 1830, VI, 126-7. Despre Lósárdi Zsuzsanna, vezi scrisoarea lui Kemény către Kovácsóczy Mihály: Sibiu, 27 mai 1831 – VERESS Endre, *Corespondenţa contelui Kemény József*, Magyar Tudományos Akakdémia Könyvtára, Kézirattár, Ms. 430, fol. 20 (mai departe *KemLev.*)
9. EphK, 1911, 302.
10. Századok, 1909, 253.
11. Scrierile lui Szőcs István: Utunk, 6 şi 13 octombrie 1978 şi replica lui Kovács Sándor Iván: *Szőke Ambrus, a kitalált költő*, Élet és Irodalom, 4 noiembrie 1978, 9. 1
12. Publicaţia lui Kemény despre Lósárdi: Szemlélő, 1836, nr. VI., p. 465-468. Scrierea lui Zilahy: Marosvásárhelyi Füzetek, 1858, II, 143-7. Vezi şi: TOMPA József *"Lantoshölgy a kurucvilágból" Lósárdi Zsuzsanna – illúziók nélkül*, It. 1973, 573-590.
13. Despre document mai pe larg: HERMANN Gusztáv Mihály, *"Villa nostra olachalis". (Egy hamis oklevél utóéletéről) = A többség kisebbsége. Tanulmányok a székelyföldi románság történetéről*, redactor BÁRDI Nándor, Pro-Print, Csíkszereda, 1999, 7-24 (Múltunk Könyvek).
14. Friedrich PHLEPS, *De valachorum origine dissertatio*, Sibiu, 1829. Recenzia lui Kemény: Tudományos Gyűjtemény, 1830, III, 97-114.
15. *Erdély története*, red. KÖPECZI Béla, Bp., 1988, Ediţia a 3-a, 1271 (citatul folosit aici îi aparţine lui MISKOLCZY Ambrus)
16. Teleki József l-a înştiinţat despre toate acestea pe Kemény în scrisoare, din 17 februarie 1831: Arhivele Naţionale Române, Direcţia Judeţeană Cluj, col. pers. Kemény József, fond 594, nr. 4.
17. Publicaţiile de surse istorice ale lui Kemény: *Notitia historico-diplomatica*, Sibiu, 1836; *Erdélyországnak történeti tára*, I. k. 1540-1600, Cluj-Napoca, 1837 (împreună cu Nagyajtai Kovács István); *Deutsche Fundgruben der Geschichte Siebenbürgens*, Klausenburg, 1839; 1840.
18. Budapesti Híradó, 1844. iulie. 16., nr. 9., p. 38.
19. Kemény şi-a ţinut discursul respectiv în limba maghiară, dar a apărut sub tipar doar în traducere germană: *Rede des Grafen Joseph Kemény in der Sitzung der ungarischen Academie am 4. August 1845*, Blätter für Geist, 1845, nr. 35, 36., pp. 257-260, 265-269. Manuscrisul a rămas în arhiva lui Kemény: BARC, ms. KJ 253, 107a-113b. De aici îl vom

cita în continuare: *Discurs.*

20. *Discurs,* 107b-108a.
21. VERESS, 1933, 31, 62-63.
22. *Discurs,* 109a.
23. *Discurs,* 110a. Cred că nu exagerăm dacă spunem, că aici Kemény dă glas acelei amărăciuni, că întemeierea societăţii Erdélyi Múzeum-Egyesület, plănuită împreună cu fratele său Sámuel, a fost zădărnicită tocmai de deputaţii saşi la dieta din 1842. (Vezi: VERESS, 1933, 4-5; *Erdély története,* 1323.)
24. *Discurs,* 111a.
25. *Erdély története,* 1325, 1327.
26. În afară de propriul *Magazin* el mai publica în *Blätter für Geist* şi în *Der Satelit.*
27. Kurz a locuit pe moşia lui Kemény la Luncani (Luncani) între 1835-39. Mai târziu, în timp ce era publicist la Braşov, tocmai marele prieten al lui Kemény, mai sus amintitul Bedeus, a fost cel care trimitea rapoarte ministrului poliţiei Sedlintzki. (Despre Kurz vezi: Carl GÖLLNER, *Anton Kurz. Leben und Werk.* Vorschungen zur Volks-und Landeskunde, 1967/2, 24-26.)
28. În 1848 imaginea răscoalei lui Horea se proiectează din ce în ce mai ameninţător asupra evenimentelor sângeroase ce se pregăteau. Avram Iancu amenința cu exemplul lui Horea încă prin anul 1846. Mare parte a intelectualităţii române însă ocolea intenţionat referirile la Horea, ba mai mult, Bariţ chiar a condamnat răscoala de la 1784. Sasul Joseph Merlin a scris romanul *Horea* tocmai în 1848, în care eroul principal apare ca un de luptător de avangardă al emancipării sociale. Dar forţa brută reprezentată de el este contracarată de un intelectual sas, cine este în concepţia autorului ideologul şi conducătorul spiritual al răscoalei, sugerînd astfel iluzia că saşii pot conduce şi masele românilor. (Vezi: BALOGH F. András, *Az erdélyi szász irodalom magyarságképe,* Littera Nova, Bp., 1996, 44-45.) Nu ştim dacă Kurz cunoştea romanul rămas sub formă de manuscris al lui Merlin, fapt este că el şi-a scris cu alte intenţii broşura. În fond, Kurz vroia să tipărească opera lui Michael von Hermann, întitulată *Das alte und neue Kronstadt. Horea und Kloschka* ar fi fost doar o introducere la aceasta, dar n-a văzut lumina tiparului decât o singură coală. Restul manuscrisului nu a mai apărut. Kurz a căutat intenţionat, şi chiar a găsit paralele între răscoala lui Horea şi evenimentele de la 1848. Accentuând rolul de instigator al intelectualităţii şi preoţimii române, imaginea bunului împărat ce trăia în sufletul românilor, slăbiciunea puterii centrale şi mai ales rolul ruşilor – după părerea sa, adevăratul conducător al răscoalei lui Horea a fost un aventurier rus, contele Salis – el încuviinţează în fond aranjamentele noului guvern maghiar. Vezi: *Izvoarele răscoalei lui Horea,* redactor Şt. PASCU, seria B., vol. II, Bucureşti, 1983, 296-309. Broşura lui Kurz: *Hora und Kloschka. Die walachische Revolution des Jahres 1784 in Siebenbürgen. Eine Paralelle für die Gegenwart,* Klausenburg im October 1848. Momentan ştiim de existenţa unui singur exemplar: BARC, ms. nr. 34/I. Şt. Pascu în ediţia mai sus amintită a publicat doar unele fragmente din scrierea lui Kurz.
29. TAGÁNYI, 1893, 53-56.
30. Date referitoare la această scrisoare nepublicată, vezi: VERESS, 1933, 64-65.
31. VERESS, 1933, 50. Atenţiei lui Veress i-au scăpat notele jurnalului scris în germană, din 1849: *Zur Geschichte der Ungarisch-Siebenbürgischer in dem Jahren 1849* (BARC, col. Kemény József, ms. KJ 285, fol. 1-105.)
32. Vezi: VERESS, 1933, 16-8. Certificat de împrumut de la episcopul V. Moga: Arhivele Naţionale Române, Direcţia Judeţeană Cluj, col. pers. Kemény József, fond 594, nr. 932.
33. GYÉMÁNT, 1987, 258-260.
34. În discursul din 12 februarie 1837, el cerea ca saşii să-şi poată înainta cererile către împărat doar prin intermediul celorlalte două naţiuni (maghiarii şi secuii), iar în discursul din 24

octombrie, ca "ispanul" saşilor să aibă dreptul de a fi sfetnic doar dacă este în acelaşi timp judecător regal al Sibiului. (Vezi: VERESS, 1933, 44-5.)

35. VERESS, 1933, 46.
36. Într-o scrisoare către Kurz ni se dezvăluie că lucra la două studii privind românii de pe Pământul Crăiesc, în 1844, dar nu avem cunoştinţă de faptul că aceste studii ar fi fost terminate: Kemény Anton către Kurz, Cluj-Napoca, 26 aprilie 1844 = Magazin, Neue Folge, hsgb. Eugen von Trausch, 1860, II, 194.
37. GÁL László, *Vizsgálódás az erdélyi kenézségekről, egyszersmind az erdélyi két oláh püspök igazolásául felelet Trausch és főképp Schuller cáfolataira,* Aiud, 1846. Cartea lui Gál apare pe cheltuiala seminarului greco-catolic de la Blaj: scrisoarea lui Timotei Cipariu către George Bariţ, Blaj, 15/24 iulie 1848 = *George Bariţ şi contemporanii săi,* vol. IV, Minerva, Bucureşti, 1978, 267-8. (Pe mai departe: GBCS.)
38. Citează GÁL, 1846, 3-4.
39. GÁL, 1846, 59-62.
40. KEMÉNY József, *Über die ehemaligen Knesen und Kenesiate der Walachen in Siebenbürgen,* Magazin für Geschichte Literatur und alle Denk- und Werkwürtigkeiten Siebenbürgens, 1846, II, 286.
41. Kemény către Bedeus, Luncani, 22. decembrie 1846 = *KemLev,* fol. 346.
42. "Ich habe vor 14 Tage eine kostbare Acquisition gemacht, ich habe mir nämlich eine Originalurkunde des König Mathias I. erworben – sie ist 6 Schuh lang, und 3 Schuh breit, und sehr klein und dichtgeschrieben, und enthält den schlagensten Beweis gegen der Galischen Kenesialbehauptung: die Sachsen hätten die walachischen Knesen ihrer Rechte, und ihres Bodens beraubt, und auf diese Art die Walachen unterjocht." (Kemény către Bedeus, Luncani, 4. ianuarie 1847. = *KemLev,* fol. 351.
43. "Aus dieser Urkunde ergehet gerade das Gegentheil, denn daraus ist zu ersehen, dass im XIV Jahrhundert zu Offenbánya noch deutsche "hospites" waren, – diese hatlen dort eigene Freiheiten "libertates" [...] die benachbarten Lupsaner Knesen suchten diese "hospites" zu verdrängen, und beraubten sie eines grossen Theiles ihres Gebeithes [...] dieser Streit dauerte über 100 Jahre, denn die Knesen wufsten immer die Könige zu bethören – endlich wurde diese eigemmächtigen Knesen durch König Mathias verurtheilt, und verlohren sogar ihren Adelstand, den sie zu erlangen wufsten, u. s. w." (Idem)
44. KEMÉNY, 1846, 335-339.
45. MÁLYUSZ, 1988, 209-210; Maria HOLBAN, *Din cronica relaţiilor româno-ungare în secolele XIII-XIV*, Bucureşti, 1981, 224-227; *Documenta historia valachorum in Hungaria illustrantia*, ed. A. FEKETE NAGY, L. MAKKAI, Bp., 1941, p. 270. (Mai departe: *Documenta Valachorum.*)
46. HOLBAN, 1981, 214.
47. "Munimenta struendi, et reparandi aggeres fodiendi, ligna secandi, indagines praecidendi, victualiam, et commeatum devehendi, et alia id generis servitia facere, juxta antiquam, et laudabilem consvetudinem teneantur." (KEMÉNY, 1846, 315; vezi şi: HOLBAN, 1981, 216-7.)
48. Erdélyi Híradó, 1 noiembrie 1846, nr. 192., p. 700.
49. KEMÉNY József, *Magyar hazánkban létező oláhok hajdani vajdaságaikról,* Új Magyar Múzeum, 1854, II, 125. Vezi şi: MÁLYUSZ, 1988, 212.
50. *Az Oláh Nyelv Mivelésére szolgáló Intézetek, az Oláh Nyelv Mivelő Társaság Tagjai által, mellyet Magyarra* fordított 1808 ik Esztendőben Aprilis 21 napján M. I. l: Magyari István :l (BARC, col. Kemény, ms. KJ 151, 168b. (În continuare: KEMÉNY, 1808.) Textul românesc cităm din traducerea lui Pâclişeanu: RevIst, 1921, 129-130.
51. KEMÉNY, 1808, 171b, RevIst, 1921, 132.
52. MISKOLCZY Ambrus–TRÓCSÁNYI Zsolt, *A fanariótáktól a Hohenzollnerekeig,* Bp.,

1992 (Encyclopeadia Transylvanica), 122.

53. Sorin MITU, *Geneza identității naționale la românii ardeleni,* Humanitas, Bucureşti, 1997, 312.
54. KEMÉNY, 1808, 167b-168a, RevIst, 1921, 128-129.
55. Nu noi i-am făcut să fie leneşi, luându-le proprietățile, nu noi i-am transformat în răi gospodari, luându-le cea mai mare parte a producției, prin decimă?" (JAKAB Elek, *Oláhügy,* Erdélyi Híradó, 1846, nr. 182., p. 620. Celelalte părți ale ciclului au apărut în numerele 176 şi 180.)
56. "Căci mare parte a valahilor ardeleni nu văd pe masă altceva decât mămăligă. [...] Muncile pentru stăpân [...] şi obligațiile fără capăt: decimare, clacă, încărcarea paielor şi a grâului, țesut, tors, scărmănatul inului şi a cânepei, strângerea chimionului etc. Pe mai departe, împărțirea pământurilor, înmulțirea populației, mulți copii, şi mai multe zile de odihnă, adică sărbători, gospodărie patriarhală, superstiții, îndobitocire, şi Dumnezeu mai ştie ce." (Erdélyi Híradó, nr. 176., p. 573.)
57. KEMÉNY, 1808, 169a, RevIst, 1921, 130.
58. *Erdély története,* 1221.
59. Erdélyi Híradó, nr. 176, p. 573.
60. KEMÉNY, 1808, 170a-b, RevISt, 1921, 131.
61. Erdélyi Híradó, nr. 182., p. 621; KEMÉNY, 1808, 171a-b, 172b, 173a.
62. KEMÉNY, 1808, 169a-b.
63. "Denn eine Landsprache haben wir schon. Es ist nicht die deutsche, aber auch nicht die magyarishe, sondern die walachische! [...] Sobald zwei verschiedene Nationsgenossen zusammenkommen, die ihre Sprache nicht können, ist gleich das Walachische als dritter Mann zum Dolmetschen da. Man mache eine Reise, man begebe sich auf einen Jahrmarkt. Walachisch kann jedermann. Ehe man den Versuch macht, ob dieser deutsch oder jeder magyarisch kann, beginnt die Unterredung in walachischer Sparache. [...] Das kommt daher: um magyarisch oder deutsch zu lernen, bedarf man de Unterrichtes und der Schule, walachisch lernt man auf der Gasse, im täglichen Verkher, von selbst. [...] Das Leben selbst bringt uns alle Tage in Verkher mit diesem zahlreichen Volke, welches beinahe die hälfte der gesamten Bevölkerung bildet. [...] Will man mit einem Wlachen reden, so muss man sich zu seiner Sprache bequemenoder man halte sich gefasst auf sein achfelzuckendes: Nu ştiu!" (Stephan Ludwig ROTH, *Gesammelte Schriften und Briefe* IV, hsgb. Otto FOLBERTH, Berlin, 1970, 132-135.)
64. Recenzia lui Kemény: Magazin, 1846, II, 378-379.
65. SÁRKÖZI Zoltán, *Az erdélyi szászok a nemzeti ébredés korában,* Bp., 1963 (Értekezések a Történeti Tudományok Köréből, 28), p. 129.
66. "Însuflețirea şi atenția deosebită pe care acest bărbat o arată neamului nostru, este demnă de toată admirația" Şt. Moldovan către G. Bariț, Câmpia Turzii, 5/17 iulie 1846 = *George Bariț şi contemporanii săi,* vol. VI, Minerva, Bucureşti, 1978, 262. (În continuare: GBCS.)
67. Şt. Moldovan către Bariț, Mediaş, 23. aprilie 1847. = GBCS, VI, 267.
68. Şt. Moldovan către Bariț, Câmpia Turzii, 29 decembrie 1846. = GBCS, VI, 264.
69. Odată însuşi contele mi-a şoptit că familia Kemény se trage din strămoşi români. Ba mai mult, lăsând la o parte nemții, încă şi multe alte familii nobile maghiare din Ardeal. Până şi familia Bethlen. Contele şi-a încheiat discursul astfel: *"Törekedjünk, hogy ne szégyeljük magunkat oláh eredetűeknek az utóvilággal megismertetni!"* ("Să ne străduim, a nu ne ruşina cu originile noastre valahe în ochii posterității.") (Ultima propoziție apare în limba maghiară şi în scrisoarea lui Moldovan. Şt. Moldovan către Bariț, Mediaş, 23 aprilie 1847 = GBCS, VI, 267.
70. "Dieser Tage war der walachische Gyéreser Prothopop Moldovan bei mir, und ersuchte mich im Namen des Blasendorfer Domherrn Cipario zu erlauben womit er für Cipario alle unsere Walachen betreffenden Urkunden meines Diplomatarii abschreibe, da Cipario eine Geschichte unserer Walachen zu schreiben gedenke -- ich erlaubte es ihm zwar ohne weiters, allein wie erschrack der arme Prothopop, als ich ihm in einer Urkunde des König Matthias folgende Stelle zeigte "Valachi ... nec ad libertatem nati, nec ad libertatem vocati." Kemény către Bedeus,

Luncani, 4. ianuarie 1847. = *KemLev,* fol. 353. După părerea noastră acest document emis de Matei Corvin arătat lui Moldovan, este de asemenea un fals.

71. Michael KRONER, *Stephan Ludwig Roth,* Editura Dacia, Cluj, 1974, 279.
72. Vezi: Foaie pentru minte inimă şi literatură, 1853, nr. 43-45, 1854, nr. 1-9, 13-18, 20-21.

Nemzetiségek, kisebbségek

Dr. Forray R. Katalin

Hazai nemzetiségi-kisebbségi oktatás kérdésköre az elmúlt négy évben emelkedett ki a problematikát övező érdektelenségből, vált a modernizáció egyik fontos elemévé. A tanulmányban a nemzetiségi-kisebbségi oktatás problémáit előbb két, alapvetően ellentétes szempontból próbálom meg értelmezni, azután bemutatom a jogi szabályozás és finanszírozás helyzetét, végül a nemzetiségi kisebbségi oktatás statisztikáit vizsgálom meg.

Nemzetiségi oktatás és multikulturális/interkulturális oktatás

Nagy Péter Tibor (1997. II. 558-560) a nemzetiségi oktatást két értelemben tartja vizsgálandónak: a kisebbséghez tartozó személy egyéni lehetőségei és a nemzetiség mint közösség szempontjából. Az első értelmezésben arra irányul a kérdés, milyen iskolázási, következésképpen szociális esélyeket ad a társadalom az egyes népcsoportoknak. A szociológiai megközelítés – bár a hivatkozott, tanulmány terjedelmű szócikkben a kérdés történeti aspektusait tárgyalja – a nyelvvesztés, az asszimiláció törvényszerű bekövetkezését jósolja a modernizáció folyamatában, jóllehet a törvényeken nem természeti, hanem társadalmi törvényeket ér.

A második értelmezés a politika területére irányul. Az 1868-as oktatási törvény „az európai liberalizmus legjobb hagyományaihoz igazodva mondja ki: 'Minden növendék anyanyelvén nyerje az oktatást, amennyiben ez a nyelv a községben divatozó nyelvek egyike. Vegyes ajkú községekben ez okból oly tanító alkalmazandó, ki a községben divatozó nyelveken tanítani képes.' A nemzetiségek oktatásáról hozott törvények ezt az elvet – egyre több tartalmi és létszámkorláttal – napjainkig fenntartják.

A Trianon utáni Magyarországon – hasonlóan a térség új nemzetállamaihoz – az anyaországokon kívül rekedt nemzetiségek oktatására szerveződtek és maradtak fenn az anyanyelv, a kultúra fenntartását és ápolását célzó önálló iskolák, iskolai osztályok. A második világháború után – a németek kitelepítése, a szlovák-magyar „lakosságcsere" következtében – töredékére zsugorodott a magyarországi nemzetiségek száma, majd néhány éves tiltás után ismét szerveződtek nemzetiségi iskolák.

A nemzetiségi oktatás alapelve, hogy a nemzetállam határai között élő, őslakos, államalkotó népcsoportoknak a formális iskoláztatás keretében is jogot ad anyanyelvük, illetve kultúrájuk egyes elemeinek átörökítésére. Európa egyes országaiban különböző gyakorlatok alakultak ki: van, ahol az (oktatás)politika nem vesz tudomást nemzetiségekről (pl. Franciaország, Németország, Hollandia), a szövetségi rendszerű országokban külön iskolahálózatok alakultak ki (pl. Be lgium, S vájc, v olt S zovjetunió). T érségünkben a z ön álló iskola, iskolai osztály a legelterjedtebb. A választást természetesen befolyásolja, hogy mekkora a nemzetiséghez tartozók létszáma, tömbben vagy szétszórtan élnek, milyen történeti hagyományaik vannak, az infrastruktúra és egyéb adottságok (Kozma, 1993).

A nemzetiségi oktatási felfogás az érintett *népcsoportot* az iskolázásban kollektív joggal ruházza fel. Ezzel olyan hierarchiát rögzít, amelyben elsőbbsége a többségi, domináns nemzetnek (nyelvnek, kultúrának) van, ezt követik az őshonos népcsoportok, a bevándorlóknak ilyen jellegű kollektív jogai nincsenek. Az őshonos és a bevándorló közötti megkülönböztetés természetes ebben a paradigmában, a helyben lakás tartama – amelyhez azért hozzátartozik az is, hogy a népcsoport valamilyen szinten nemzedékeken át képes volt megőrizni identitásának, kultúrájának lényeges elemeit – fontos elem e jogok megszerzésében.

A nemzetiséget az oktatáspolitika elsősorban nyelvcsoportként értelmezi, így nem, vagy csak töredékesen foglalja magába például a vallást, életmódot, továbbá más kulturális elemeket.

A *multikulturális/interkulturális* paradigma más alapelvre épül, nevezetesen az iskolázáshoz, a saját kultúrához való jogot egyéni, állampolgári jogként értelmezi, és – legalábbis elvben – nem tesz különbséget olyan kulturális elemek között, mint honosság, nyelv, vallás, szokások, életmód stb. Ebből az következik, hogy az állam nem szervez szükségszerűen saját iskolát az egyes népcsoportok számára. A saját kultúrához való jog oktatáspolitikai értelmezése azt jelentheti, hogy az iskola mindenki számára megtiltja a vallási szimbólumok viselését, előírja a tornaórát, egyéni vagy kiscsoportos foglalkozásokon „zárkóztatja fel" az államnyelvet nem beszélőket (mint például Franciaországban).

A multikulturalizmus/interkulturalizmus eszméje, elmélete és gyakorlata azokból az országokból érkezett Európába, amelyek modern társadalmát és kultúráját be-vándorlók építették fel (Kanada, Ausztrália, Amerikai Egyesült Államok), azaz az őshonosoknak nem volt és nincsen számottevő hatásuk a társadalom és kultúra formálására (Forray-Hegedűs, 1990; Lesznyák-Czachesz, 1995). Az új bevándorlók, illetve a régebbi bevándorlók közül a szinesbőrű, mindenekelőtt a fekete kisebbség integrációjának nehézsége, a polgárjogi mozgalmak és faji zavargások látványossá tették, hogy az olvasztótégely nem működik elég hatékonyan. A korábbi elméletek és várakozások szerint az elvben egyenlő kultúrák „a népek olvasztótégelyében" felolvadva hoznak majd létre egy új minőséget. A multikulturális társadalom elmélete azt feltételezi, hogy az egymással kölcsönhatásban lévő, de főbb jegyeiben önálló és egyenrangú kultúrák közötti interakciók hoznak létre egy jobb minőségű társadalmat. A paradigma fontos eleme, hogy a domináns társadalmi csoportok maguk is felismerjék érdekeltségüket az együtt élő etnikai kultúrák közötti viszonyok egyenlőbbé tételében, partnerek legyenek a kisebbségek (őslakosok, feketék, hispanók) öntudatának erősítésében, kultúrájuk megismerésében és elismerésében (Hegedűs, 1996).

Virágkorában, a hetvenes években, a multikulturális oktatás szemléletét áthatotta az a meggyőződés, hogy ha sok és helytálló információt közvetít az iskola a különféle együtt élő kultúrákról, akkor eltűnnek az előítéletek, a rasszizmus, és a különböző etnikumú polgárok kölcsönös tiszteletén, egyenlő esélyein alapuló társadalom jön létre. *Mátrai* (1991) az amerikai társadalomtudományi nevelés történetét bemutatva pontosan érzékelteti, milyen következménnyel járt a minél több ismeret közvetítésére vállalkozó tantárgy(ak)ként értelmezett multikulturalizmus az iskolában (pl. a hagyományos európai mintájú történelmet különféle szociológiák váltották fel).

A multikulturális társadalomkép nyugat-európai elterjedésének hátterében az áll, hogy a gyarmatbirodalmak felbomlását követően munkavállalás céljából vagy nagy nemzetközi konfliktusok nyomán beköltözők sokasága új problémák elé állította az oktatáspolitikusokat. Nyugat-Európa mind több országában, különösen nagyvárosaiban tömegessé és visszafordíthatatlanná vált a népesség etnikai, nyelvi, vallási, antropológiai sokfélesége. Az oktatáspolitika számára egyik megoldásként a *multikulturális* – Európában inkább az *interkulturális* fogalom használatos – *nevelés* mutatkozott. Célja a kisebbségi etnikumokhoz tartozó tanulók teljesítményeinek növe-lése, és az etnikumok közötti kapcsolatok javítása egymás kultúrájának kölcsönös megismerése, tisztelete alapján.

A multikulturalizmus/interkulturalizmus, illetve az ilyen szemléletű nevelés elválaszthatatlan az antirasszista, antixenofób neveléstől. Míg például a multikulturalizmus kanadai vagy ausztráliai fogalmának lényegéhez tartozik az azonos kultúrkörhöz tartozó fehér népcsoportok (pl. angol és francia ill. angol-ír) együttélésére való nevelés, Európában a paradigma szinte kizárólag a beköltöző, színes bőrű, nem keresztény, kulturálisan a helyi lakosságtól feltűnő módon eltérő népcsoportokat, az új kisebbségeket foglalja magába, akiknek asszimilációja eleve kétségesnek látszik. Magukkal hozott kultúrájuk sorsa, gyermekeik (részint a szülők) iskolázása, társa-dalmi beilleszkedésük megoldása akkor is a rasszizmus, az

idegengyűlölet leküzdését igényli, ha a probléma kezelésének módjául az oktatáspolitika nem multikulturális/interkulturális szemléletet választja.

Megjegyzendő, hogy a multikulturális/interkulturális nevelési elmélet és gyakorlat, elsősorban legfontosabb célját tekintve, nem minden hozzá fűzött reményt váltott be: a társadalmilag is hátrányos helyzetű új kisebbségekhez tartozó gyermekek és fiatalok tanulási teljesítménye nem növekedett a várt mértékben (Allemann-Ghionda, 1995 a, b). A kétkedést fokozza a multikulturalitás fogalmának inflálódása. Egyfelől valamennyi szubkultúrára, kisebbségre kiterjedt, a nemi kisebbségektől a deviáns szubkultúrákig. Ez a vonulat a civil szervezetek, mozgalmak világába vezet el, távol kerül a formális iskolázás kérdéseitől. Másfelől kérdésessé vált, hogy a „hiperkulturalizmus" nem éppen az eredeti céllal ellentétes irányba visz-e: erősíti az etnocentrizmust, negligálja a szociokulturális, hatalmi és egyéb társadalmi tényezők szerepét.

Ma inkább az identitások összetettségéről beszélnek, azaz arról, hogy minden egyén egyszerre többféle viszonylatban, kapcsolódásban, szerepben határozza meg önmagát, egyidejűleg lehet többségi és tartozhat különböző kisebbségi csoportokba is. A nevelés szerepét abban látják, hogy ezen felismerés alapján tanítson meg kommunikálni és együttműködni (Forray, 1997).

A *nemzetiségi oktatás* – ahogyan ez Magyarországon évszázada kialakult – tág értelemben besorolható a multikulturális/interkulturális oktatás fogalomkörébe, de nagyon fontos szempontból különbözik is attól: csak őshonos és csak nyelvi kisebbségekre terjed ki, olyanokra, amelyek társadalomban való elhelyezkedésük és kultúrájuk főbb vonásait tekintve lényegében nem különböznek az ország többségi lakosságától. A nemzetiségek közösségként, kollektív jog alapján ápolhatják nyelvüket és kultúrájukat az iskolarendszerben, éspedig optimális esetben saját, elkülönült szervezeti egységekben. Társadalmi érték a nemzetiségek saját kultúrájukhoz való joga.

A *multikulturális/interkulturális oktatás* alapja elvben a társadalomban élő valamennyi népcsoport tagjaira – a többségére is – kiterjedő emberi, állampolgári jog a kultúra megőrzésére és mások általi tiszteletére. A kulturális elemek ápolásának, átörökítésének optimális szervezeti megoldása az etnikailag (kulturálisan, vallásilag stb.) heterogén csoport (osztály, iskola), mivel a kultúrák interakcióját az ilyen szervezeti megoldások biztosítják. Társadalmi értékké vált a kultúrák sokfélesége.

A *cigányság* oktatásában azt kell szem előtt tartani, hogy őshonos etnikai kisebbséget alkot, de – szemben a nemzetiségekkel – többsége magyar anyanyelvű. Saját anyanyelvi írott nyelvének szabályai nem kristályosodtak ki, s nincsen anyaországa. Antropológiailag a többségtől eltérő. Társadalmi esélyeiket és egyes kulturális sajátosságaikat tekintve jelentősen különböznek az ország lakosságának többségétől – beleértve a többi kisebbséget, tehát magányos kisebbség – , ráadásul létszáma nagyjából azonos az összes többi nemzetiség együttes számával. Az oktatáspolitika a rendszerváltásig kizárólag társadalmi peremcsoportként volt hajlandó definiálni és kezelni a cigányságot, s e tekintetben a hivatalos politika csak 1990-ben változott meg. Bár megtörtént iskolázásuknak a nemzetiségi oktatással azonos támogatási és finanszírozási rendbe való helyezése, de hiányzott az az elméleti keret, amely egységbe ötvözte volna a nemzetiségek és a cigányság oktatását.

A multikulturális/interkulturális paradigma alkalmasnak tűnt a cigányság helyzetének értelmezésére. Ám az egyik globális magyarázó elvet (nemzetiség, kollektív jogok, kulturális autonómia) egy másik globális magyarázó elvvel (etnicitás, multikulturalitás, egyéni, állampolgári jogok) csak ellentmondások árán lehet összeegyeztetni. Ezen ellentmondások közül itt csak egyet emelek ki: a magyar multikulturalizmus mindvégig figyelmen kívül hagyta a bevándorlókat. Romániából érkezett magyar bevándorlókra irányult ilyen szempontból eleinte csekély figyelem (Szabó, 1993), de nem foglalkozott például a Kínából beköltöző családok,

gyermekek iskolázásának problémáival. Ez természetesen következett a nemzetiségi oktatáspolitikai szemlélet szelleméből és tradícióiból.

Úgy látom, a nemzetiségi-kisebbségi oktatás 1994-1998 közötti története ennek az ellentmondásnak az elmosása vagy feloldása körül zajlott. A folyamat 1998-ban nem zárult le, de határkőhöz érkezett annyiban, amennyiben elkészültek azok az oktatáspolitikai dokumentumok, amelyek a *Nemzeti alaptanterv* (NAT) 1998. őszén tervezett bevezetésére megkíséreltek koherens szemléleti keretet kidolgozni.

Jogi szabályozás

Az Alkotmány államalkotó tényezőnek ismeri el a Magyarországon élő nemzeti és etnikai kisebbségeket, garantálja részvételüket a közéletben, anyanyelvük használatát, az anyanyelvű oktatáshoz való jogukat.

Az oktatásügyet érintő első törvény, amely a rendszerváltás után az új alkotmány szellemében született, a helyi önkormányzatokról szólt (1990). Rendelkezett az önkormányzatok felelősségéről az oktatásban, ezen belül a nemzetiségi oktatásról is, s az utóbbihoz külön kiegészítő forrást rendelt. Jelentős újdonsága, hogy a nemzetiségekkel egy paragrafusban sorolja fel a cigányságot. A különbség a nemzetiségek és a cigányság oktatásában, hogy míg az előbbiek számára az anyanyelv és a kultúra ápolását írja elő óvodától az általános iskola befejezéséig, az utóbbiak számára az egyéni vagy csoportos felzárkóztató programokat rendel. Ez a kettősség – a cigányság valamiképpen hasonlít a nemzetiségekhez, ugyanakkor el is tér tőlük – magán viseli az előző évtizedek szellemét, amelyeknek oktatáspolitikája nem akart tudni a cigányságról, mint saját kulturális arculatú népcsoportról; de enged az öntudatosodó, önmagát egyre határozottabban szervező és képviselő cigányság és az őket támogató nem cigány értelmiség nyomásának, amely szerint demokratikus Magyarország nem képzelhető el úgy, hogy egy markáns őshonos népcsoportot kiszorítson a nemzetiségieknek jutó elismerésből, tiszteletből és támogatásból.

A *kisebbségi törvény* megalkotásának folyamata és 1993-ban való hatályba lépése egy vita végét jelentette: a nemzeti és etnikai kisebbségeknek közösségi jogot, kulturális autonómiát adott, ugyanakkor a személyi elvű (perszonális) jogot az identitás szabad választásában. A törvény címében és szövegében egyaránt „a nemzeti és etnikai kisebbségek" jogairól szól, és nem fogalmazza meg, hogy a két jelző külön-külön melyik népcsoportra vonatkozik. Nyilvánvaló, hogy az „etnikai" kifejezés a cigányságra utal. Nemcsak a köznyelvben elterjedt, nyelvileg hibás eufémizmus tanúskodik erről („az etnikum"), hanem az elfogadott nyelvek sora is.

A kisebbségi törvény az alábbiakat sorolja fel, mint a kisebbségek által használt nyelveket: bolgár, cigány, görög, horvát, lengyel, német, örmény, román, ruszin, szerb, szlovák, szlovén és ukrán. Bár a törvény szerint magát a felsorolásban nem szereplő kisebbséghez tartozónak tekintő 1000 választópolgár kérelmezheti kisebbségként történő elismerését, ilyen kérelem 1997-ig nem történt.

Az 1993-ban hatályba lépett közoktatási törvény – visszautalva a kisebbségi törvény előírásaira – akként rendelkezik, hogy a nemzeti vagy etnikai kisebbséghez tartozó gyermekek, tanulók (a szülők döntésének megfelelően) anyanyelvükön, illetőleg anyanyelvükön *és* magyarul, vagy magyar nyelven részesülhetnek óvodai nevelésben, iskolai nevelésben és oktatásban, valamint kollégiumi nevelésben.

A kisebbségekről szóló törvény ugyanakkor kimondja azt is, hogy a cigány gyermekeket és tanulókat felzárkóztató oktatásban lehet részesíteni. Az ellentmondásokat (vagy kiforratlanságokat) sem akkor, sem azóta nem sikerült megoldani.

Szüdi (1996) rendszeres és alapos áttekintésben veszi szemügyre, értelmezi a két törvényt. Elemzésének hangsúlyos része a *kisebbségi önkormányzatok* szerepe az oktatásügyben. A nemzeti és etnikai kisebbségek kulturális autonómiájának – a kollektív jogok törvénye szerint –

testet kellett ölteniük a végrehajtó szervekben is. A törvény általános elvei a kisebbségi önkormányzatoknak az oktatásügyben jelentős szerepet biztosítanak, a részletekben azonban nem szabályozzák e testületek szerepét, jogköreit. A jogi szabályozás szelleme azt sugallná, hogy a kisebbségi önkormányzatok iskolafenntartók legyenek. Ezt jogszabály nem zárja ki, de az önkormányzatokat a finanszírozás rendszere nem is bátorítja. A másik lehetőség, hogy a létrejött kisebbségi önkormányzati rendszer valamiképpen formalizálja a nemzetiségi-kisebbségi oktatás szervezését, akár kezdeményezőként – a közoktatásról szóló törvény szerint legalább nyolc szülő egybehangzó nyilatkozata szükséges nemzeti-ségi-kisebbségi oktatás szervezéséhez – , akár ellenőrző szervként: mire költi az oktatási-nevelési intézmény a programra szánt támogatást, ami különösen a cigány gyerekek, tanulók számára szervezett programok finanszírozása esetében kétséges, s időnként felmerülő viták forrása.

Szüdi elsősorban a kisebbségi önkormányzatok hiányos személyi és dologi feltételeinek tulajdonítja, hogy nem élnek törvényes felhatalmazásaikkal. Hasonlóan érvel a Kormánynak az Országgyűlés számára készített beszámolója a nemzeti és etnikai kisebbségekről (1997), amely a kisebbségi önkormányzatok helyét, szerepét tartalmában és terjedelmében a „helyzet" éppoly súlyú elemének tekinti, mint például a demográfiai, az anyanyelvi stb. tényezőket: a beszámolónak sem nem forrásaként, sem bírálójaként nem tünteti fel a kisebbségi önkormányzatokat (a szerb országos kisebbségi önkormányzat kivételével, amely a beszámoló szerint indoklás nélküli ellenvéleményt jelentett be). De hivatkozhatok a közoktatás helyzetéről szóló jelentésre is (1996), amely egyszerűen figyelmen kívül hagyja ennek a jogintézménynek a létrejöttét.

Valójában a kisebbségi önkormányzatiság – legalábbis, ami az oktatásügyet illeti – nem ágyazódott bele eléggé mélyen az önkormányzatiság rendszerébe. Kormányzati szinten létezik együttműködés – legalábbis egyeztetés – az országos kisebbségi önkormányzatok oktatási szakembereivel (a Kisebbségi Oktatási Bizottság a művelődési és közoktatási miniszter tanácsadó szerve, az Országos Köznevelési Tanács a kisebbségek képviselőit is kooptálta). A valódi együttműködés azonban hiányzik – ezt bizonyítják a megújuló panaszok a nemzetiségi-kisebbségi oktatással járó külön feladatok finanszírozására szánt kiegészítő normatíva felhasználásának ellenőrizetlenségéről. Az 1997-ben napvilágot látott kormányzati cselekvési program a Művelődési és Közoktatási Minisztérium (MKM) feladatává teszi, hogy a cigány gyermekek és tanulók felzárkóztatási, oktatási-nevelési programjait egy éven belül vizsgálja meg, különös tekintettel a felhasználás miként jére. Még elméletileg sincsen tisztázva az a kérdés, hogy a kimenet-szabályozásra áttérő oktatásirányítás ebben a kérdésben miért tesz kivételt, miért tér vissza a kézi vezérlés technikájához.

Azoknak a nemzetiségeknek és etnikai kisebbségeknek az oktatásáról, amelyek az itt áttekintett időszakban a formális iskolarendszerbe nem fértek bele, egyik vizsgált dokumentum sem beszél. Például az örmény, ruszin stb. nemzetiségi oktatás a vizsgált időszakban főként vasárnapi iskolák keretei között folyt, valahol a törvényesség és a törvényen kívüliség határai között.

Szüdi tanulmányában rendre megkerüli a cigány felzárkóztató program kérdését, amely pedig mind nagyságrendjét tekintve, mind tartalmilag egyik alapvető pontja a nemzetiségi-kisebbségi oktatásnak. A szakértő két törvény pontról pontra történő összehasonlítása során bizonyítja, hogy a közoktatásról szóló törvény apróbb – később kijavított – következetlenségei ellenére rendkívül tiszta, áttekinthetően felépített rendszer, amelynek minden pontja szervezeti megoldásokat ad a kisebbségi törvény általánosabb előírásaira. A logikus rend arra épül, hogy az Alkotmány garantálja a nemzeti kisebbségek anyanyelvi, nyelvhasználati jogait, s a kisebbségekről szóló törvény kimondja, hogy a nyelvi és a kulturális jogokat intézményesített formában kell az oktatásban biztosítani. A közoktatásról szóló törvény mindezt – mint már említettem – az óvodák, iskolák, diákotthonok szintjén fogalmazza meg, kimondva, hogy a nemzeti vagy etnikai kisebbséghez tartozó gyermekek, tanulók – a nemzeti és etnikai

kisebbségek jogairól szóló törvényben meghatározott módon – anyanyelvükön, illetőleg anyanyelvükön és magyarul, vagy magyar nyelven részesülhetnek óvodai nevelésben és oktatásban, illetőleg kollégiumi nevelésben.

A szabályozásnak ezt az egymásra épülő világos rendjét a kisebbségi önkormányzatiság átgondolatlanságai (kisebbségi törvény) zavarják ugyan, de ezek a zavarok a személyi és dologi feltételek javításával csökkenthetők. A *cigány felzárkóztató programok* azonban annyira nem illeszkednek bele ebbe a logikába, hogy Szüdi nem is vesz róluk tudomást. Valóban a *felzárkóztatás (régebbi jól ismert kifejezéssel: a korrepetálás)* nem illeszkedik a nemzetiségi oktatás szellemiségét kifejező jogi keretek közé, mivel a társadalmat és az egyént egy másik nézőpontból, más paradigmából közelíti meg.

A nemzetiségi oktatás az *anyanyelvre épülő identitásból* indul ki, emellett többé vagy kevésbé tekintetbe veszi a nyelvcsoport helyi, illetve anyaországi történeti és kulturális hagyományait. Ez az elv a nemzetiséget a magyar nemzet(iség)től nyelvében, folklórjában, részben történeti hagyományaiban eltérő, de társadalmilag egyen-rangú népcsoportokként szemléli. Az oktatásban világos cél lehet az anyanyelvi kompetenciák és meghatározott külön tananyagok megfelelő szintű elsajátítása. Ebben az összefüggésben a felzárkóztató oktatás, különösen *„a cigány felzárkóztató oktatás" fogalma* azt a nem is igen rejtett jelentést hordozza, hogy van egy olyan népcsoport Magyarországon, amely szabadon választott identitását a másoktól való *lemaradásban* határozza meg. E népcsoport számára szervezett kisebbségi oktatásban a cél nyilvánvalóan csak a felzárkóztatás lehet, azaz az iskolai követelmények teljesítése (amely más népcsoportok számára magától értődő követelmény).

A *cigányságra irányuló oktatáspolitika* a kilencvenes években megpróbálta összeegyeztetni a cigányság iskolai sikerességének erősítését a cigányság, mint kultúrahordozó népcsoport (kvázi nemzetiség) fogalmából eredő követelményekkel. *Radó* (1997) jelentésében idézi a Művelődési és Közoktatási Minisztérium 1992-es kormányelőterjesztését, valamint az 1995-ben elkészült Cigány Oktatásfejlesztési Programot. Az utóbbi az általánosabb célú Kisebbségi Oktatásfejlesztési Program részeként készült el, azt a szándékot mutatva, hogy a cigányság oktatásának problémáit a hagyományos nemzetiségekkel együtt, a nemzetiségi-kisebbségi oktatás keretében tekintse át és rendezze. Az 1995-ös cigány oktatási program majdnem minden pontjában fenntartja, de rendszerezi, és az oktatási rendszer minden szintjére kiterjeszti az 1992-es előterjesztésben foglalt – csak töredékesen megvalósult – preferenciális célkitűzéseket és tevékenységi területeket. Ezeknek egyik csoportja a cigány gyermekek és fiatalok felzárkóztatását, tehetséggondozását célozza, másik csoportja a cigányság kultúrájával kapcsolatos ismereteket kívánja a felsőoktatásban, mindenekelőtt a pedagógusképzésben meghonosítani. Tartalmilag azonban lényeges különbség mutatható ki a két program között: az 1992-es program pontjainak fele (három pont) a cigány nyelv és kultúra „emancipálására" vonatkozik (ciganológiai ismeretek a pedagógusképzésben, ciganológiai tanszékek létesítése, cigány nyelvű tankönyvkiadás). Az 1995-ös programból ezek a pontok hiányoznak, illetve általánosságban mozognak (tankönyvek különböző cigány oktatási programokban, pedagógusképzési és egyéb felsőoktatási programok támogatása). Új elem viszont az interkulturális programok fejlesztése és támogatása. Az 1992-es program általános szemlélete a cigányság etnikai-kulturális vonásait hangsúlyozza, oktatását a nemzetiségiek oktatásához közelíti. Az 1995-ös programban a cigányságnak inkább a szociálisan, szociokulturálisan hátrányos helyzete kap hangsúlyt. Az interkulturális oktatás programba emelése az egyetlen direkten kulturális elem, a multikulturális paradigma hatását mutatja. Az 1997-es kormányzati cselekvési program oktatás-politikai intézkedései szellemükben inkább az 1995-ös programhoz állnak közel, anélkül azonban, hogy megőrizték volna annak átgondolt, logikus rendszerét.

A kormányrendelet mellékleteként megjelent *Nemzeti alaptanterv* (1995) 260 oldalából másfél oldal jut „a nemzeti és etnikai kisebbségek oktatásának sajátos elveire", egy rövid bekezdés a „cigány felzárkóztató oktatásra". Ennek lényege: „célja, hogy elősegítse a cigány

tanulók számára a NAT-ban, illetve a helyi tantervben szereplő, a tanulók korcsoportjának megfelelő követelmények teljesítését". Valószínű, hogy nem lett volna a NAT kompetenciáját vagy alkotóinak energiáit meghaladó feladat az egyes műveltségi területeken – ahogyan az anyanyelv és irodalom műveltségi terület ígéri, bár nem tartja be – megfogalmazni azokat a pontokat, ahol a nemzetiségi oktatásban résztvevők eltérő tananyagot tanulnak és eltérő követelményeket teljesítenek. A feladatot a cigány felzárkóztató program tette nézetem szerint eleve reménytelenné. A nemzetiségi oktatás hagyományos értelmezésben jól befért volna a NAT keretei közé, de a cigány felzárkóztató oktatás csak azt a többletet tette volna hozzá: mindezt meg kell tanítani a cigányoknak is.

Az ellentmondások feloldása érdekében a NAT „sajátos elvei közé" új elemként került az ún. *interkulturális oktatás*, amely lehetővé teszi, hogy „a kisebbséghez és a többséghez tartozó tanulók együtt sajátítsák el az adott kisebbség népismereti és műveltségi anyagát és – a szülők igényeinek megfelelően – a kisebbségi nyelvet". Ez a lehetőség lépést jelent az interkulturális paradigma érvényesítése felé, amennyiben lehetőséget ad a kultúrák szervezett találkozására, tanórán belüli interakciójára. A másik újdonság, hogy a cigány felzárkóztató program „tartalmazhatja valamely *cigány nyelv oktatását* is a nyelvoktató oktatási típus követelményeinek megfelelően". A cigány nyelv oktatásának engedélyezése a másik irányba visz, közelíteni kívánja a felzárkóztatást a nemzetiségi oktatáshoz.

A cigányság nem értelmezhető anyanyelvi alapon nemzetiségként, de asszimilálódni nem akar (nem engedjük). Társadalmunk egyik súlyos problémája, hogy iskolázottságuk, képzettségi szintjük, ennek következtében társadalmi esélyeik is messze elmaradnak az ország lakók többségétől.

A helyzet tisztázásában segítene, ha nem egyetlen logikus rendbe helyezik a megoldandó kérdéseket, s a szociális és a nemzetiségi problémákat például nem az oktatásügy területén, hanem attól különválasztva kezelik. (Még csak találgatni sem tudom, hogy az alig rejtett – pozitívnak szánt – diszkrimináció ellen akkor és most miért nem tiltakoznak a cigányság állampolgári, jogvédő szervezetei.)

A lemaradókat – történjen a lemaradás személyes okokból, a szociokulturális hát-tér következményeként, vagy mindezzel együtt befolyásolja akár az etnikai hovatartozás is – támogatni kell abban, hogy leküzdjék hátrányaikat. Ám ez legfeljebb elméleti értelemben lehet nemzetiségi-etnikai kérdés, ahogyan például *Nagy* (1977) megfogalmazta: szociológiailag vizsgálható, hogy egyes népcsoportok tagjai meddig jutnak az iskolarendszerben és a társadalomban. Erről az alapról fogalmazhatók meg azok a pontos célok, hogy egyik vagy másik nemzetiség, népcsoport, etnikai kisebbség a társadalom bizonyos szegmenseiben milyen mértékben képviseltesse magát. A „numerus clausus-t ilyenfajta negatív diszkriminációként ismerjük a magyar történelemben, de nemzetközi (és persze hazai) példák voltak a pozitív diszkriminációra is. A negatív és pozitív (affirmative action) diszkriminációt a különböző társadalmak az egyes népcsoportoknak a felsőbb társadalmi rétegbe jutását gátolandó vagy elősegítendő szervezik, következésképpen rendszerint csak a felsőbb iskolai fokozatokban érvényesítik. Szempontunkból azonban ennél fontosabb, hogy ezek „akciók", „programok", nem pedig az akárhogyan meghatározott nemzeti oktatás-politika tartalmi kérdéseit érintő intézkedések.

A multikulturális/interkulturális szemlélet szerint az oktatási rendszerben a különböző (etnikai) kisebbségeket azonos tisztelet és védelem illeti meg mind egymás-tól, mind pedig a többségtől. A kisebbségeknek nem a többségi kultúrához való „felzárkózása" a kívánatos cél, hanem egyenrangú társadalmi integrációjuk, amelyben fontos szerepet kap az, hogy a többségi társadalom ismerje és tisztelje a kisebbségi kultúrákat. A mindenkori kisebbség – bármiben mutatkozzék is meg kisebbségi mivolta – gyengébb a többségnél, ezért az esélyegyenlőség elérése érdekében többlet-támogatásra van szüksége. A fő cél, a több kultúrára és a több kultúrából építkező organikus társadalom indokolja a ráfordítást. Ez a szemlélet nem ad

elsőbbséget – még kevésbé önállóan szervezett (szegregált) oktatást – a nyelvükben elkülönülő kisebbségeknek, és a nyelvi különbségeket az általános kulturális különbségek egyikeként (esetleg legfontosabbikaként) szemléli. Az egyes kisebbségi csoportok különböző, némelyikük vagy mindegyikük hátrányos társadalmi (oktatási) helyzetét a kisebbségi sors jellemzőjének tekinti, és értékként tételezi az egyenlő esélyeket, küzd a diszkrimináció különböző formái ellen.

A multikulturális/interkulturális paradigma elvileg lehetőséget ad arra, hogy a cigányság nemzetiségi (anyanyelv, kultúra) és szociális problémáit egységes rend-szerben szemlélni és kezelni lehessen. Ebbe a keretbe beférnének azok az etnikai és egyéb csoportok is (bevándorlók, olyan kis lélekszámú csoportok, mint a rutén és a lengyel), amelyek kis létszámuk, szétszórtságuk vagy jogi akadályok miatt az oktatásban valószínűleg a jövőben sem rendelkeznek majd önálló szervezetekkel. Ám ennek az ára az volna, hogy szakítani kellene a történetileg begyökerezett, hagyományos nemzetiségi oktatási szemlélettel. Ebbe az irányba mutat a NAT fent említett újdonsága (interkulturális oktatás).

A másik lehetőség az volna, ha a *nemzetiségi oktatás* elvét általánossá téve minden nemzeti kisebbség gyermekei – ha legalább nyolc gyermek szülője kívánja – azonos szerkezetű programokban vehetnének részt (anyanyelvű, kétnyelvű, nyelv-oktató). E bből az következik, hogy a cigányság oktatásában is a nemzetiségi csoportok, osztályok, iskolák szervezését kellene támogatni. Így viszont *a felzárkóztatás, mint a cigányság nemzetiségi programja* elveszítené létjogosultságát. E gyéb k övetkezménye a z l enne, h ogy m ás n emzetiségekhez h asonlóan meg kellene szervezni a felsőoktatásban – legalább – a pedagógusképzést az óvodapedagógustól az egyetemi szintig, továbbá a *felzárkóztatást más logika szerint* kellene kialakítani.

Finanszírozás

A nemzeti-kisebbségi oktatást a költségvetés kiegészítő normatívával külön támogatja. A támogatást a lakóhelyi önkormányzat kapja a nemzetiségi-kisebbségi oktatás finanszírozására (1. sz. táblázat). A cigány felzárkóztató oktatás esetében 1997-ig az MKM Kisebbségi Főosztályához elküldött program igazolta azt, hogy egyáltalán működik ilyen program az óvodában, iskolában. Az inkább formális, mint tar-talmi szempontokat mérlegelő engedély arra szolgál, hogy számvevőszéki ellenőrzés esetében igazolni lehessen a jogosultságot.

A normatívát kiegészíti az MKM költségvetési fejezetében a nemzetiségi-kisebbségi oktatás fejlesztésére szánt előirányzat, amelyből programok indításához, kísérletekhez adnak egyedi támogatást. Az MKM költségvetési fejezetében szerepel a *Gandhi Közalapítvány*, amely fő feladataként a dél-dunántúli b eás c igány g yerekeket b eiskolázó p écsi Ga ndhi Gim názium fejlesztését szolgálja. A *Nemzetiségi és Etnikai Kisebbségekért Közalapítvány* a z o ktatáshoz ösztöndíjak adományozásával járul hozzá. Fontos feladatot lát el a *Soros Alapítvány* a cigány oktatási programok támogatásával, ösztöndíjak adományozásával.

1. sz. táblázat. A nemzeti és etnikai kisebbségi oktatás kiegészítő normatív támogatása

	1995 fő/Ft	1996 fő/Ft	1997 fő/Ft	1998 fő/Ft
Alapfokú oktatás	-	-	-	-
Nemzetiségi nyelv oktatása	-	-	-	-
Óvodai	5 500	8 100	19 500	23 000
Általános iskolai	16 500	18 900	23 000	24 500
Nemzetiségi+ kéttannyelvű	-	-	23 000	27 000

Cigány felzárkóztató	-	-	-	24 000
Cigány napközis	-	-	3 000	7 600
Cigány diákotthon	-	-	-	10 000
Kistelepülések nemzetiségi	-	-	18 000	20 000
Középiskola (gimnázium)	-	-	-	-
Nemzetiségi nyelv oktatása	16 500	25 800	23 000	24 500
Szakképzés	-	-	-	-
Kiegészítő normatíva	-	18 900	23 000	24 500

(Forrás: költségvetési törvények és Népszabadság, 1998. III. 4.)

Az *önkormányzatok közoktatási célú normatív támogatása* 1994-ben 95721,1 millió forint volt, ebből 1880,6 millió forint jutott a kisebbségi oktatás támogatására. 1997-ben 166541,1 millió forint volt a teljes közoktatási normatív támogatás, ebből 3246,8 millió forintot kaptak az önkormányzatok a kisebbségi oktatásra (MKM adatok).

A finanszírozásnak két neuralgikus pontja van. Az egyik a hagyományos *nemzetiségi oktatást* érinti. Az anyanyelvű, kétnyelvű, nyelvoktató típusok ugyanis egymástól igen különböző mértékű megterhelést jelentenek az iskolák, a pedagógusok és természetesen a tanulók számára is. A kívánatos az lenne, ha a nemzetiségi oktatásban résztvevők anyanyelvi szintű nyelvtudást sajátítanának el a nemzetiségi oktatás első, de legalábbis második típusában. A valóság viszont az, h ogy a n emzetiségi o k-tatás t úlnyomó r észt a n yelvoktató p rogramok keretében folyik (2. sz. táblázat). Ennek egyik legfőbb oka az asszimiláció és a nyelvvesztés előre haladottsága, amely mindegyik magyarországi nemzetiségre érvényes. A nemzetiséghez tartozó gyerekek túlnyomó többsége családja ősi nyelvét idegen nyelvként tanulja, amely ráadásul versenyben áll jobban konvertálható nyelvekkel, illetve jobban konvertálható tananyagokkal (Forray, 1993). Emellett hozzájárul az is, hogy kevés a nemzetiségi tanár, s az iskolák sincsenek abban a helyzetben – gyakran amúgy is sok gonddal küzdő kisiskolákról van szó –, h ogy kvalifikált nemzetiségi nyelvű tanárokról gondoskodjanak. Ezeknek a tényeknek az ismeretében igen erős az ellenállás a közigazgatás részéről újra és újra megfogalmazódó, a kiegészítő normatíva oktatási típusok szerinti differenciálására tett javaslatokkal szemben. A nyelvoktató típus támogatásának csökkentése ellehetetlenítené a nemzetiségi oktatást szinte mindegyik kisebbség esetében (a német kivételével).

2. sz. táblázat. A nemzetiségi oktatás

	1991/92	**1992/93**	**1993/94**	**1994/95**	**1995/96**
Nemzetiségi iskolák összesen	345	359	371	374	371
Tannyelvű	25	25	28	29	26
Két tanítási nyelvű	46	50	51	52	59
Nyelvet oktató	313	329	359	361	357
Nyelvcsoportok	3049	2953	3303	3259	3475
Tanulók összesen	46166	48255	48712	49679	49821
Nyelv					
Német	35463	38268	39260	40240	41029
Román	1006	980	947	945	1041
Horvát	3677	3348	3100	2916	2657
Szlovák	5527	5118	4875	4765	4317

Szlovén	197	183	144	134	116
Görög	296	82	97	397	100
Szerb	-	276	289	282	281
Pedagógusok	1029	1098	1181	1210	1255

(Forrás: Alapfokú oktatás. Statisztikai tájékoztató. Művelődési és Közoktatási Minisztérium, 1997.)

A másik neuralgikus pontot a *cigány felzárkóztató programok* jelentik. Bevezetésük (1991) óta az igazgatásnak nem sikerült pontos képet kapnia arról, pontosan hány gyerek, fiatal után vesznek igénybe ilyen támogatást (ennek okait ld. Forray, 1993), milyen programok alapján tanulnak, illetve nem sikerült kidolgozni a kívánatos programok fő vonásait sem (Forray, 1993, Setényi, 1996). Állandósultak a panaszok és gyanúk, hogy a felzárkóztatásra szánt összegeket talán nem is kapják meg az iskolák, talán nem is erre költik, nem foglalkoznak a cigányság kulturális örökségének ápolásával (Radó, 1997). A cigányság válságos helyzetének kezelésére készült *kormányprogram* (1997) a művelődési tárca feladatául adta, hogy mérje fel a cigány felzárkóztató programok helyzetét (ez határidőre, 1997 végére nem történt meg). 1998-ban az önkormányzatok „pántlikázva" kapják a kiegészítő normatívát, tehát nem költhetik egyéb célokra. Mivel a kiegészítő normatívának becslések szerint legalább a felét cigány felzárkóztató programban résztvevőkre kapják az önkormányzatok, az ezzel kapcsolatos rendezetlenség a nemzetiségi-kisebbségi oktatás egész építményét sújtja.

Az 1. sz. táblázat érzékelteti – bár a táblázat egyszerűsít – a normatív finanszírozás belső törvényszerűségét, a rendszer bonyolultabbá válását. A költségvetési törvények egyre hosszabb és részletezőbb előírásokban sorolják fel a különböző jogcímeken igénybe vehető támogatásokat, a nemzetiségi-kisebbségi oktatás kiegészítő támogatása már nem is az oktatásra nyújtott támogatások fejezetében, hanem külön mellékletben szerepel. Figyelemre méltó az is, hogy míg a szakmai tartalom – a NAT ezzel a kérdéssel nem foglalkozik, a tartalmi kérdésekben eligazító irányelv, illetve az erről szóló miniszteri rendelet 1997 decemberben jelent meg, azonban a tartalmi kérdésekkel, a követelményekkel kapcsolatos állásfoglalás 1998 márciusáig nem látott napvilágot – kimunkálásában a szakmai irányítás késlekedik, a *költségvetési törvények* egyre részletekbe menőbben szabályozzák a nemzetiségi-kisebbségi oktatást. Mivel a költségvetési törvényben előírt támogatások meghatározott pedagógiai programokhoz, illetve az azokban résztvevők számához kötődnek, nem nehéz elképzelni a bizonytalanságot az igénylések jogosságát illetően.

Az 1998-as költségvetési törvény melléklete (Magyar Közlöny 1997. 115.) például az alábbiakban fogalmazza meg a kiegészítő támogatás igénylésének szabályait:

szülői igények és a miniszter, a minisztérium által jóváhagyott terv (program, tanterv) alapján, 1998. szeptember elsejétől, a NAT bevezetése által érintett év-folyamokon, miniszteri utasításban kiadott irányelv alapján készült helyi tanterv alapján folyik az oktatás-nevelés;

a cigány felzárkóztató program hetente hat óra tanítási órán belüli vagy kívüli foglalkozást jelent;

az alapító okirat a feladatot tartalmazza;

a kisebbségi önkormányzat, szószóló vagy ezek hiányában nyolc szülő kezdeményezi, de az utóbbi esetben ki kell kérni a kisebbségi önkormányzat véleményét;

felhasználni az oktatással-neveléssel kapcsolatos többletfeladatokra, nyelvoktatásra, osztálybontásra, a tárgyi-személyi feltételek javítására lehet;

a cigányok kollégiumi nevelési programja szülői kérésre és legalább heti hat óra foglalkozáson valósítható meg, pedagógiai program és alapító okiratban a feladat megnevezése szükséges.

A költségvetési törvény, ha csak szimbolikusan is, jelzi, hogy a cigány felzárkóztató program azért nem „igazi" nemzetiségi program: 500 Ft-tal kevesebb a normatív támogatása, mint a hasonló óraszámban nemzetiségi nyelvet oktató iskolának. A nemzetiségi-kisebbségi

oktatási formák között nem szerepel – tehát nem kap költségvetési támogatást – a másik „rendszeridegen" oktatási forma, az interkulturális oktatási program. (Itt ugyanis arról van szó, hogy – azonos kiegészítő támogatással – vehetnének részt a nemzetiséghez-kisebbséghez nem tartozó gyerekek, fiatalok is a nemzetiségi oktatásban.)

A finanszírozás és a jogi helyzet tisztázásában előbbre vinne, ha biztonsággal megállapítható lenne, betartják-e, és miképpen az oktatási intézmények (és az önkormányzatok) azt a törvényi előírást, amely legalább *nyolc szülő írásos nyilatkozatához* köti a nemzetiségi-kisebbségi program indítását. Ez a kérdés még a hagyományos nemzetiségi oktatással kapcsolatban sem fogalmazódott meg, még kevésbé a cigány felzárkóztató programokkal kapcsolatban. Márpedig főként az utóbbi esetben fontos lenne, hogy a bizonyos mértékben *stigmatizáló támogatást* az identitás szabad vállalása alapján vegyék igénybe az érintettek. E kérdés tisztázása hozzájárulna, hogy világosabbak legyenek a célok és maguk a folyamatok a nemzetiségi-kisebbségi oktatás területén.

Adatok a nemzetiségi-kisebbségi oktatásról

A kérdéssel foglalkozó kutató arról álmodik, hogy részletező, idősoros statisztikák alapján elemzi az általa vizsgálni kívánt területet: jelentős közpénzek elosztásáról van szó, így tehát nem túlzó az igény. Ám ilyen adatsort ma éppúgy hiába keresünk, mint a kilencvenes évek legelején, *a nemzetiségi-kisebbségi oktatás adatai gyakorlatilag nem kapnak nyilvánosságot.*

Már a kérdéssel kapcsolatos korábbi kutatás egyik eredménye volt, hogy pontos adatokat szinte lehetetlen beszerezni (Forray, 1993). A nemzetiségi-kisebbségi oktatás létező, bár hivatalosan makacsul tudomásul nem vett alapvető problémája, hogy a helyzet az 1992-es kutatás óta ebben a tekintetben nem változott. Mint akkor leírtam, azért kellett az *önkormányzatokhoz fordulnunk adatokért* egy ezekre épülő kutatáshoz, mert nem volt olyan statisztikai adatbázis, amelyre támaszkodni lehetett volna. A nemzetiségi és kisebbségi oktatásra kiegészítő normatívát igénylő önkormányzatok listáját a költségvetési törvény mellékletéből gyűjtöttük ki, ennek alapján készítettünk becslést az összlétszámról. 1998-ban ugyanez volt tapasztalható: mindegyik, a nemzetiségi-kisebbségi oktatásért felelős hivatal abban a tudatban tevékenykedik, hogy a részletes adatokat másutt tartják nyilván.

A statisztikai adatszolgáltatás számos belső problémája közül említem még azt a kérdést, hogy Magyarországon „nemzetiségi iskolák" vannak-e, vagy nemzetiségi programokkal működő iskolák. A kollektív jogok, a kulturális autonómia szellemének – érzésem szerint – a „nemzetiségi iskola" felel meg, általánosabban az adott nemzetiség önálló iskolarendszere. A magyar többségű iskolában szervezett nemzetiségi csoport (nyelvcsoport) közel áll a multikulturális/interkulturális felfogáshoz, legalábbis abban az értelmezésben, ahogyan a fogalmat például a szomszédos Romániában értelmezik. Az MKM - statisztikákban a két fogalom együtt szerepel.

Az 1995/96-os tanévben 371 volt a *nemzetiségi iskolák* összes száma, az oktatási forma szerinti nemzetiségi iskolák száma viszont 442, mivel – a statisztika össze-állítója szerint – „egy iskolában több nemzetiség is lehet" (2. sz. táblázat). Nem tisztázott tehát, hogy „nemzetiségi iskolákról" van szó, vagy olyan iskolákról, amelyekben nemzetiségi program működik. Nem tisztázott, hogy minden iskola, amelyben nemzetiségi program működik, az egyúttal „nemzetiségi iskola"-e is. A nyelv-csoportok száma 3475, azonban a statisztika nem igazít el abban, hogy milyen megoszlásban szerepel ebben egy-egy évjárat, vagy egy-egy iskolán belül több nemzetiség számára szervezett csoport.

Ha a nemzetiségi oktatásban résztvevők számát nem az 1990-es népszámlálásnak valószínűleg a ténylegesnél alacsonyabb, hanem a kisebbségi szervezetek közlése szerinti lélekszámmal vetjük össze (3. sz. táblázat), akkor is feltűnő, hogy az erősen asszimilált, a magyarsághoz viszonyítva is elöregedett nemzetiségi lakosság népességbeli arányát meghaladó mértékben vesz részt a nemzetiségi oktatásban. Különösen a német nemzetiségi oktatás adata

feltűnő, hiszen ők adják a nemzetiségi oktatásban résztvevők mintegy 80 %-át, miközben szervezeteik számításai szerint a német nemzetiség csak a lakosság 20-25 %-át teszi ki. Ha a cigány felzárkóztató programokban résztvevők számára vonatkozó becslések helytállók, akkor ők a nemzetiségi szervezetek saját becsléseikből kiindulva, arányosan vesznek részt a számukra szervezett felzárkóztató programokban.

Más szempontból a lengyelek, örmények, ukránok, ruszinok nem rendelkeznek saját nemzetiségi iskolákkal, még iskolai „nyelvcsoporttal" sem – ahogyan a cigányok sem – a statisztika szerint. A kisebb lélekszámú nemzetiségek között van olyan, amelynek a valóságban van iskolai keretek között szervezett programja (lengyel), a többiek pedig – például az MKM támogatásával – vasárnapi iskolákat szerveznek a nyelv újraélesztésének, a népcsoport itteni történetének, anyaországi kultúrájának megismertetése céljából (örmény, ukrán, ruszin), illetve erőteljes és nem sikertelen kísérleteket tesznek a felsőoktatásban való elismertetésük érdekében (ukrán). Van nemzetiségi felfogás alapján szervezett cigány iskola (szakiskola és gimnázium) is, ezek azonban kívül esnek a nemzetiségi-kisebbségi oktatásstatisztika látókörén.

3. sz. táblázat. A Magyarországon élő nemzeti és etnikai kisebbségek becsült létszámáról

Kisebbségek	Létszám (fő)
Cigányok	400-600 000
Németek	200-220 000
Szlovákok	100-110 000
Horvátok	80-90 000
Románok	25 000
Lengyelek	10 000
Szerbek	5 000
Szlovének	5 000
Bolgárok	3 000-3 500
Görögök	4 000-4 500
Örmények	3 500-10 000
Ukránok	1 000
Ruszinok	1 000
Összesen	835-1 083 950

(Forrás: a kisebbségi szervezetek közlése)

Ha a cigány felzárkóztató programokban résztvevők számát akarjuk kideríteni, ma ugyanaz a helyzet, mint korábban volt, illetve annyiban javult, hogy az önkormányzatoknak adott normatív költségvetési támogatás már elkülöníti a cigány fel-zárkóztató programokat a nemzetiségi oktatástól. Nem tudható meg viszont – e tekintetben változás nem történt – , hogy mekkora az ilyen programban *ténylegesen résztvevők* száma. Az általános is kolák 1995- ben történt átvilágításának adatai szerint 208 iskolában működött cigány felzárkóztató program, az MKM 1996-os adatai szerint 300-nál több ilyen iskola volt. Ezeknek az adatoknak az alapján viszont a tanulók számára vonatkozóan nehéz következtetést levonni. Ha elfogadjuk az MKM-ből származó közléseket, akkor közel 50000 tanuló oszlik meg 300 iskola között, azaz iskolánként 160 cigány tanulóval kellene számolni, ami egyszerűen képtelenség. Nem szólva arról az elméleti kérdésről, vajon „cigány nemzetiségi-kisebbségi iskola"-e minden olyan iskola, ahol cigány felzárkóztató program működik.

Visszatérve a fél évtizede alkalmazott megoldáshoz: az 1998-ra vonatkozó költségvetési törvény létszámadataiból és településsoros mellékletéből készítettem becs-lést a nemzetiségi és cigány felzárkóztató programban résztvevők létszámáról (4. és 5. sz. táblázat). Jellemzőnek gondolom, hogy a kisebbségi ombudsman nagy visszhangot keltett jelentése (A kisebbségi

ombudsman jelentése a kisebbségek oktatásának átfogó vizsgálatáról, 1998) egyetlen adatot sem tudott közölni a nemzetiségi-kisebbségi oktatásról, megelégedett a jogszabályok áttekintésével és a helyzetre – kiváltképpen a cigányok oktatásának helyzetére – irányuló általános bírálattal.

4. sz. táblázat. Az intézményfenntartó önkormányzatoknak nemzetiségi-kisebbségi oktatásra adott kiegészítő támogatása (Ft) és a programban résztvevők becsült száma (Megyei adatok, 1998)

Megye/fő	Óvoda	Cigány ált. isk.	Nemzetiségi nyelvű ált. isk.	Kollégium cig.
Budapest Ft	61 691 500	81 120 000	36 720 000	4 390 000
fő	2 682	3 380	1 360	439
Baranya Ft	297 531 000	6 566 400	51 624 000	1 930 000
fő	12936	273	2107	193
Bács-Kiskun Ft	15 263 050	14 256 000	21 006 000	120 000
fő	663	594	857	12
BAZ Ft	90 105 500	328 704 000	3 996 000	460 000
fő	3918	13 696	163	46
Békés Ft	86 729 000	35 880 000	17 577 000	2 950 000
fő	3770	1495	651	295
Csongrád Ft	11 699 000	11 208 000	189 000	100 000
fő	509	467	8	10
Fejér Ft	86 193 000	13 272 000	9 261 000	130 000
fő	3747	553	378	13
Győr-Sopron Ft	53 566 500	8 232 000	9 045 000	-
fő	2329	343	369	-
Hajdú-Bihar Ft	44 733 500	83 808 000	432 000	290 000
fő	1945	3492	18	29
Heves Ft	35 603 000	106 440 000	-	30 000
fő	1548	4435	-	3
Komárom Ft	128 844 000	14 040 000	11 556 000	-
fő	5602	585	471	-
Nógrád Ft	61 869 000	64 392 000	24 300 000	-
fő	2690	2683	992	-
Pest Ft	355 496 000	29 928 000	33 561 000	40 000
fő	15 456	1247	1370	4
Somogy Ft	18 236 500	39 936 000	-	120 000
fő	793	1664	-	12
Szabolcs - Sz. Ft	33 491 500	169 056 000	-	2 240 000
fő	1456	7044	-	224
J.- NK -Szolnok Ft	33 718 000	90 624 000	-	410 000
fő	1466	3776	-	41
Tolna Ft	18 481 000	21 384 000	29 565 000	1 020 000

fő	803	891	1207	1020
Vas Ft	31 620 000	5 064 000	243 000	-
fő	1375	211	10	-
Veszprém Ft	96 662 500	2 952 000	3 348 000	30 000
fő	4203	123	137	3
Zala Ft	30 728 000	24 428 000	-	2 030 000
fő	1336	1018	-	203
Összesen Ft	1 552 261 500	1 156 792 400	252 423 000	16 290 000
fő	67 489	47 970	9349	1629

(Forrás: Magyar Közlöny, 1998. január 18. alapján számított adatok; az adatok közötti eltérések magyarázatát nem ismerem.)

5. sz. táblázat. Az intézményfenntartó önkormányzatokban a nemzetiségi-kisebbségi oktatásban résztvevők becsült száma. Iskolatípus szerinti adatok. 1998.

Az intézmény típusa	**Nyelvoktató**	**Cigány felzárkóztató**	**Nemzetiségi, ill. kétnyelvű**
Óvoda	32 770	42 392	6 846
Általános iskola	45 304	50 435	8 458
Gyógypedagógiai	180	7 216	89
Gimnázium	696	132	1 429
Szakközépiskola	124	42	94
Szakiskola	30	290	-
Szakmunkásképző	257	362	-
Napközi otthon		20 290	
Diákotthon		1 629	

(Forrás: a költségvetési törvény létszámadatai, számított adatok, 1998.)

A statisztikai adatszolgáltatás hiányosságai a nemzetiségi-kisebbségi oktatás szakmai (pedagógiai, oktatáspolitikai) megalapozásának problémáira vezethetők vissza. A szakmai megalapozás és az erre épülő tartalmi, szerkezeti kérdések tisztázásának hiányában a nemzetiségi-kisebbségi oktatás így pénzügy-technikai kérdéssé vált, amelyet autentikusan csak a költségvetési törvény kezel.

Összegzés

A tanulmány célja az volt, hogy áttekintse az elmúlt évek oktatáspolitikáját a nemzetiségi-kisebbségi oktatás területén. Úgy látom, hogy ezen a területen a kül - és belpolitikai adottságok, történeti hagyományok és az új európai paradigmák különös élességgel feszültek egymásnak. A folyamatban felemás oktatáspolitikai megoldások születtek, amelyekben a három feltételrendszer vagy paradigma egymást inkább kioltja és működésképtelenné teszi, mintsem erősíti. Ez elsősorban a cigányságra irányuló oktatáspolitikában érzékelhető, de nyomon követhető a nemzetiségi-kisebbségi oktatás egészében is. Árulkodó, hogy e négy év legnagyobb (köz)oktatás-politikai akciója, *a NAT nem vállalta ennek a kérdésnek a kezelését*, még a világos állásfoglalást sem annak ellenére, hogy legalább 100 ezer fiatal törvény(ek) által előírt oktatásáról van szó.

Nem e gyedül a z o ktatáspolitika f eladata o lyan t ársadalmi k líma k ialakítása, a melyben a származás, az etnikai identitás nem tabu-kérdés, de az oktatáspolitikának hozzá kellene járulnia ennek kialakításához. Az oktatáspolitika feladata az volna, hogy világossá tegyen alapvető

kérdéseket: mi a nemzetiségi-kisebbségi oktatás célja (a nemzetiségek saját hagyományainak őrzése vagy felélesztése; az asszimiláció megakadályozása; a nemzetiségek-kisebbségek nyelvének, kultúrájának elterjesztése; társadalmi esélyegyenlőség biztosítása); hagyományos nemzetiségi oktatást akar-e vagy multikulturális/interkulturális oktatást és nevelést; ha mind a kettőt, akkor hogyan illeszthetők össze ezek a széttartó paradigmák (mindenki ismerje-e meg a Magyarországon élő népcsoportokat, vagy ezek önmagukkal ismerkedjenek meg minél mélyebben; milyen mélységben vállalhatja az oktatáspolitika a kisebbségek hátrányos szociokulturális helyzetének, mindenekelőtt a cigányság helyzetének javításában való részvételt; hogyan illeszthető ez be a nemzetiségi-kisebbségi oktatásba); a cigányság pozitív diszkriminációja hogyan illeszthető be a nemzetiségi-kisebbségi oktatás logikájába (beilleszthető-e egyáltalán; ha nem, akkor milyen „alprogramot" lehetne kifejleszteni ennek a kérdésnek a kezelésére; nem lehetne-e külön programot – a nemzetiségi-kisebbségi oktatás és a különböző fogyatékosságban szenvedők közé – a NAT-ba illeszteni; nem külön program kellene-e legyen a hátrányos helyzetű cigányság problémáinak kezelése); általában mi módon történik a tanulóknak a nemzetiségi-kisebbségi oktatásba való terelése; mi módon szerveződnek a „cigány felzárkóztató programok". Nem tettem fel minden kérdést, amely válaszra vár. A válaszok és az új kérdések újabb mérlegelés tárgyai lesznek.

Irodalom

Allemann-Ghionda, C.: *Managing Cultural and Linguistic Plurality in West-European Education. Obstacles, Patterns and Innovations.* In: European Journal of Intercultural Studies, 1995/2. sz.

Allemann-Ghionda, C.: *Interkulturelle Bildung.* In: Zeitschrift für Pädagogik, Beiheft, 1995/34. k.

Forray R. Katalin: *A nemzetiségi-etnikai oktatás állami támogatása.* In: Educatio, 1993/2. sz.

Forray R. Katalin: (1997) *Multikulturális társadalom – interkulturális nevelés.* I n: Va lóság, 1997/12. sz.

Hegedüs T. András: *Fekete hatalom vagy fekete nemzet az Egyesült Államokban.* In: Társadalom-kutatás 1996/1-2. sz.

Kaltenbach Jenő: *A kisebbségi ombudsman jelentése a kisebbségek oktatásának átfogó vizsgálatáról.* Budapest, 1998.

Kozma Tamás: *Az etnocentrizmus.* In: Educatio, 1993/2. sz.

Lesznyák Márta – Czachesz Erzsébet: *Multikulturális oktatáspolitikai koncepciók.* In: Valóság, 1995/11. sz.

Mátrai Zsuzsa: *Az amerikai társadalomtudományi nevelés története.* Akadémiai Kiadó, Budapest, 1991.

Nagy Péter Tibor: *A nemzetiségi oktatás történe-te Magyarországon.* In: Pedagógiai Lexikon II. köt. Keraban Kiadó, Budapest, 1997.

Radó Péter: *Jelentés a magyarországi cigány tanulók oktatásáról. Szakértői tanulmány a Nemzeti és Etnikai Kisebbségi Hivatal számára.* Budapest, 1997.

Setényi János: *Felzárkóztató programok az alap-fokú oktatásban.* Régió, 1996/2. sz.

Szabó László Tamás: *Ki vagyok én?* Educatio, 1993/2. sz.

Szüdi János: *A nemzeti és etnikai kisebbséghez tartozók helyzetének jogi szabályozása.* In: Tájékoztató füzet a kisebbségi oktatásügyről. Expanzió Humán Tanácsadó, Budapest, 1996.

Források

A Kormány 1093/1997 (VII. 29.) Korm. határozata a cigányság élethelyzetének javítására vonatkozó középtávú intézkedéscsomagról.

Alapfokú oktatás. Statisztikai tájékoztató. Művelődési és Közoktatási Minisztérium, Budapest, 1998.

A magyarországi nemzeti és etnikai kisebbség oktatásának és művelődésének helyzetéről és fejlesztésének feladatairól. Művelődési és Közoktatási Minisztérium, Budapest, 1992.
Az államháztartásról szóló törvények, 1995, 1996, 1997. In: Magyar Közlöny
Az önkormányzatok normatív támogatása. In: Magyar Közlöny melléklete, 1998. január 18.
Cigány oktatásfejlesztési program. Művelődési és Közoktatási Minisztérium, Budapest, 1995.
Nemzeti Alaptanterv. Művelődési és Közoktatási Minisztérium, Budapest, 1995.
Nemzeti, etnikai kisebbség óvodai nevelésének irányelve és a Nemzeti, etnikai kisebbség iskolai nevelésnek irányelve. In: Művelődési Közlöny, 1997. december
Nemzeti-kisebbségi oktatásfejlesztési program. Művelődési és Közoktatási Minisztérium, Budapest, 1995.

Az intézményesülő etnobiznisz

Dr. Rátkai Árpád

A helyi kisebbségi érdekképviseleti rendszer jelenleg a helyi kisebbségi önkormányzatokon (a továbbiakban: HKÖ) alapul. Ezeknek a megválasztása mindig jogszerűen, formailag kifogástalanul zajlott le, a megválasztott képviselők és a testület mégsem rendelkeznek a szükséges társadalmi elismertséggel, legitimációval.

Öt nagyváros és két budapesti kerület 45 HKÖ-jének megválasztását vizsgálva megállapítottuk, hogy valójában nem választás történt, hanem csupán szavazás. Van egy statisztikai mutató, az ún. Spearman-féle rangkorrelációs együttható, amely nullához közeli akkor, ha nem az ábécé, hanem más tényezők befolyásolják a választási eredményeket (pl. a szavazók az általuk legalkalmasabbnak tartott személyekre adják voksukat). Ha viszont az ábécé szerint alakul az eredmény, akkor az egyhez lesz közelebb. Ez az együttható 0,8, ami azt jelenti, hogy lehet akárhány jelölt, a szavazatokat döntően az ábécé elején állók kapják. **A jelöltek családnevének kezdőbetűjén kívül az összes többi tényezőnek együttesen is csak alárendelt szerepe van az eredmények alakulásában. Így volt ez 1995-ben is, amikor a települési önkormányzatoktól eltérő időpontban került sor megválasztásukra** (Rátkai 1999).

A HKÖ-k legitimációját ettől függetlenül is kétségessé teszi az eluralkodó etnobiznisz, amelynek gyökerei nem személyekben, hanem magában a társadalom ellenőrzése alól kikerült rendszerben vannak. Elfogadhatatlan az az érvelés, hogy a megfelelő etnikai hovatartozás valaha is pótolná az ellenőrzés hiányát. Az alábbiakban annak bizonyítására teszünk kísérletet, hogy társadalmi elismertséggel rendelkező kisebbségi érdekképviseleti rendszert csak a HKÖ-k megszüntetése árán lehet létrehozni, úgy, hogy ezek jogosítványait valamint a rendelkezésükre bocsátott forrásokat és eszközöket a helyi kisebbségi egyesületek (vagy köztestületek, vagy egyéb formációk) kapják.

Nem elégszünk meg azzal a gyakori érveléssel, mely szerint a létező rendszer azért jó, mert van. A rendszer koncepciójának helyessége összehasonlítás nélkül nem igazolható. A kérdés tehát az, hogy azonos feltételeket biztosítva vajon egy helyi egyesület vagy a HKÖ alkalmasabb a helyi etnikai közösség etnokulturális érdekeinek megjelenítésére. (N.B. Az „etnikai" megjelölés a továbbiakban etnikai és/vagy nemzeti kisebbségit jelent.)

Az etnokulturális önszerveződés perifériára szorítása

Magyarországon több mint 200 éve működnek **a kisebbségek etnokulturális sajátosságainak megőrzését szolgáló egyesületek:** irodalmi és közművelődési egyletek, az önművelést segítő olvasókörök, a kisebbségi oktatást segítő szervezetek, diákegyletek, stb. A nyelvi asszimilációt preferáló hatóságok kezdettől fogva gyakran akadályozták tevékenységüket

(Gyáni 1991:151; Petrusán 2001:98). E civil szervezetek működési feltételei a múlt század 30-as, 40-es és 50-es éveiben voltak a legrosszabbak. Ekkortájt az évtizedekben az antidemokratikus politikai rendszerek lehetetlenné tették vagy éppen betiltották működésüket. A kevés megmaradó, vagy éppen „felülről" létrehozott egyesület is csak szűk keretek között, politikai szempontok szerint, szoros állami felügyelettel tevékenykedhetett.

A hatvanas évektől kezdve, a kádári „puha diktatúrában" egyre csak lazult a politikai ellenőrzés, kulturális területen sorra szűntek meg a tabuk és javultak az egyesületi élet feltételei. Feltárultak a még szabadabb, egyesületeken kívüli szervezkedési lehetőségek is. Egyesületi funkciót betöltő, de **formálisan nem egyesületként működő civil kisebbségi szervezetek százai alakultak** (klubok, szakkörök, „nemzetiségi szobák", művészeti csoportok, „műhelyek", olvasótáborok, helytörténeti csoportok, stb.) a Hazafias Népfront, a METESZ, a művelődési házak és más intézmények „védőszárnyai" alatt. Ezek a helyi szervezetek lettek a kisebbségi kulturális tevékenység színterei. (Fehér 1993:189,195,201-241; Rátkai 1997)

A magyarországi rendszerváltás lényeges és a **kisebbségek önszerveződése szempontjából döntő fejleménye volt 1989 januárjában** az egyesülési s zabadságról s zóló törvény megalkotása (Az 1989. évi II. törvény az egyesülési jogról.). Azóta egyesületek alakításához semmiféle engedélyre nincs szükség, a megyei (fővárosi) bíróságok kötelesek azokat bejegyezni. Bejegyeztették magukat a korábban alakult egyesületek, egyesületté alakultak addig más néven működő szervezetek, majd újak is létrejöttek. **A kisebbségi aktivitás kibontakozásának ezt a rendszerváltás előtt kezdődött folyamatát törte meg az 1993-as kisebbségi törvény** (Az 1993. évi LXXVII. törvény a nemzeti és etnikai kisebbségek jogairól), amely a kisebbségekhez tartozó személyek **társadalmi aktivitásának kibontakozását negligálta, s azzal szemben a négyévenkénti szavazat-leadási lehetőséget részesítette előnyben.**

Számos tanulmány született a törvény helyességének igazolására, ezekben azonban összemosódnak a helyi és az országos kisebbségi önkormányzatokra vonatkozó megállapítások, holott ezek szinte minden tekintetben különböznek egymástól. Az állítások általában ilyenek: „Az 1994-es önkormányzati választások óta eltelt csaknem hat év igazolta a kisebbségi önkormányzati rendszer koncepciójának alapvető helyességét." (Eiler, Kovács 2000:86) Ez a megállapítás három forrásra hivatkozik. Közülük az egyik 1994-ben, a másik 1996-ban jelent meg, tehát kizárható, hogy hat év tapasztalatait összegezték volna. A harmadik forrás (Csefkó, Dombi, Pálné, Tasnádi 1999:62,63) 754 kiküldött kérdőívből 220-at dolgozott fel, megjegyezve, hogy ebből 17-ben nincs adat, és jelentős volt a bizonyos kérdéscsoportokra nem válaszolók száma is. Vajon mennyire lehetnek érvényesek az ezekből levont következtetések? Vajon nem valószínű-e, hogy éppen a legjobban dolgozó HKÖ-k küldték vissza a kérdőívet?

Tekintsünk most el ezektől a kételyektől és vizsgáljuk meg a következő megállapítást: „...az érintettek döntő többsége szükségesnek és a kisebbségi érdekek képviselete szempontjából mindenképpen előrelépésnek ítélte meg az alig pár éve működő rendszert" (Eiler, Kovács 2000:86). A forrásban azonban szó sincs az érintettek, azaz a helyi etnikai közösség véleményéről, csupán a HKÖ-képviselők többsége állapítja meg a rendszerről azt, hogy jó (Csefkó, Dombi, Pálné, Tasnádi 1999:137-139; Girán, Gyurok 1999:220-227). Persze a képviselők is valamiképpen érintettek, de nem úgy, mint a közösség. Nem állítjuk azt, hogy az érintettek véleménye perdöntő lenne, hiszen ez is csak adalék, de az biztos, hogy sokkal fontosabb, mint a képviselők véleménye.

A képviselők véleményére vonatkozó adatokból kiderül, hogy „a kifejezetten negatív értékítélet elenyésző (4%)..., kivéve az úgyszintén nem magas cigány 7%-os elutasító válaszarányt" (Csefkó, Dombi, Pálné, Tasnádi 1999:138). Egy valóban a cigány érintettek véleményét feltáró tanulmány szerint azonban „a legtöbben (41%) n em b íznak a k isebbségi önkormányzatokban. 23,5% csak kis mértékben bízik, 20,5% csak többé-kevésbé, és mindössze 15% bízik erősen..." (Koulish 2001:60). A Koulish által használt hatékonysági index megadja,

hogy a HKÖ teljesíti-e az elvárásokat, vagy sem. Ez az index azt mutatja, hogy „**a kisebbségi önkormányzatok tevékenysége eredménytelennek bizonyult**" (Koulish 2001:61,70). A kérdőíves módszer lehetőségei itt véget is érnek, hiszen az etnobiznisz ily módon éppen úgy nem tárható fel, mint ahogyan például a fekete munka sem.

A kisebbségi törvény közjogi szervezetekre, a **helyi kisebbségi önkormányzatokra** (a továbbiakban HKÖ) **ruházta mindazokat a nyelvi, oktatási, kulturális, és hagyományápolási funkciókat, amelyekkel hagyományosan a helyi egyesületek foglalkoztak.** A HKÖ 3 vagy 5 képviselőből álló testület. A döntéshozatalban az utóbbiban is gyakran c sak hárman vesznek részt, s ez elég is a határozatképességhez. A továbbiakban, a rövidség kedvéért, továbbá **kis létszámukat hangsúlyozandó**, ezeket a döntéshozókat triónak nevezzük.

Az etnobiznisz gyökerei

A települési önkormányzatok politikai és gazdasági hatalommal rendelkeznek, a HKÖ-k viszont ilyen hatalom nélküli, pusztán a kisebbségek másságát kifejezésre juttató, etnokulturális különbözőségeik fenntartása érdekében bizonyos jogosítványokkal rendelkező testületecskék. **Nem sikerült megtalálni ennek az egészen másfajta feladatnak, tevékenységnek megfelelő, tehát egészen más formákat.** Ezért a HKÖ-k sok vonatkozásban a települési önkormányzatokkal lényegében azonos jogokat kaptak, s ezek nagy részével nem tudnak élni. Ez az inadekvát jogi forma sem gyakorlatilag, sem jogelméletileg nem a demokrácia erősítését, kiterjesztését jelentette, hanem a kisebbségek demokratikus önszerveződésének intézményes akadályát.

Kétségtelen tény, hogy 3 fő is alkothat testületet, ugyanúgy, ahogyan 10, 20, 50 vagy 100 fő. A 3 fős és a nagy létszámú testületek azonban pusztán létszámuk miatt is különböző módon működnek. De a települési és a HKÖ-k még azonos létszámuk esetén sem működnének egyformán. **A települési önkormányzatok munkáját, döntéshozatali eljárását figyelemmel kíséri, k ritizálja a z e llenzék, a mely na p m int na p nyilvánosan számon kér normákat, értékeket** és néha alapvető erkölcsi értékeket is. Az ellenzéknek ez a tevékenysége **a vezetőket önkontrollra, állandó érvelésre, álláspontjuk logikus kifejtésére, döntéseik nyilvános megokolására, alaposabb előkészítésére, esetenként korrekciójára** kényszeríti. A nyilatkozatokat, a kritikákat, a vitákat, az egész eljárást naprakészen figyelemmel kíséri a média, amelynek ez a tevékenysége néha széles körű társadalmi vitákat is kivált.

A triók működésében **nem érvényesülnek az önkorrekciós, döntésjavító szociológiai funkciók.** Ezek a helyi etnikai közösségtől is függetlenül, annak folyamatos ellenőrző tevékenysége nélkül, sőt azt még csak nem is tájékoztatva működhetnek. Döntéseiket kizárólag törvényességi szempontból lehet felülvizsgálni. Ez azt jelenti, hogy egyébként döntéseik lehetnek bármilyenek, azoknak nincs kritikája, azokba senkinek, így a helyi etnikai közösségnek sincs beleszólása. A tájékoztatás és a korrekciós mechanizmusok hiánya miatt a triók és a helyi etnikai közösség szándékai és érdekei közötti eltérés egyre nagyobb, akár szélsőségesen nagy anélkül, hogy ez a különbség feltárulna, kifejeződne. **A közösségnek négy évig semmi köze az őt képviselő, a nevében döntő, forrásokat felemésztő, elidegenült mini-testülethez.**

A választási szavazás a demokrácia szükséges, de nem elégséges feltétele. Önkorrekciós, döntésjavító, ellenőrző funkciók nélkül működő testületek működése akkor sem kívánatos, ha választások útján jönnek létre. Arról nem is beszélve, hogy egy közjogi testületnek gazdaságosan is kell működnie, márpedig a forrásokat ugyanis éppen az ilyen önkorrekciós és ellenőrző funkciók nélküli szervezetek hasznosítják a legkevésbé hatékonyan. Általános törvényszerűség, hogy minél több pénzhez jutnak az ilyen szervezetek, annál kevésbé hatékonyan működnek. Gazdaságossági szempontból a HKÖ-rendszer fenntartása **a pazarlás**

garanciája, miközben a források szűkösek, és összességében továbbra is aránytalanul kevés pénz jut a kisebbségek etnokulturális sajátosságainak megőrzésére.

A triók oktatási és kulturális tevékenységének hiányzó ellenőrzése nem tévesztendő össze az adminisztratív, pénzügyi ellenőrzéssel, amelynek eredményeként legfeljebb annyit tudunk meg, hogy a különféle forrásokból kapott költségvetési pénzeket törvényesen költik el. A jegyzőkönyvek szabályosságát, a számviteli fegyelmet, és hasonlókat több intézmény is ellenőrzi, tartalmi kérdésekbe azonban természetesen ezeknek sincs beleszólásuk. Annak megítélése, hogy a helyi etnikai közösség nevében hozott döntések jók vagy rosszak, nem is az állam és nem is a helyi önkormányzatok, hanem a közösség feladata lenne.

Mindemellett nem feltétlenül és **nem is elsősorban pénzügyi-gazdasági károkra kell gondolnunk**. A helyi etnikai közösség érdekeinek képviselete **nyelvi, oktatási, kulturális kérdésekben ugyanúgy, ha nem jobban igényelné a f olyamatos v isszacsatolást**, mint a pénzügyekben. A közösség folyamatos ellenőrzésének hiányában az érdekképviselet funkció elidegenedhet, egy-két ember magánügyévé válhat, a közösség érdekeitől eltérő, sőt akár azzal ellentétes irányt is vehet.

A választóktól ennyire elidegenedett testületek nem illenének egy demokratikus intézményrendszerbe még akkor sem, ha egyébként hatékonyan működnének. A hatékonyságnál is fontosabb az, hogy valóban a választók akarata szerint működnek-e, tehát hogy milyen döntéseket hoznak. A rendszer hibája viszont éppen az, hogy hiányzik belőle a közösség szükségleteinek, szándékainak, véleményének megnyilvánulása, hiányzik a közösség tájékoztatása és nincs visszacsatolás. Ezért a triók céljai feltétlenül érvényesülnek, a **helyi közösség céljai viszont nem feltétlenül, s ha mégis, akkor az nem a rendszerből következik.**

Egy viszonylag kis közösség legitim képviseletéhez a közvetlen demokráciához közelebb álló formára, a közösséghez sokkal közelebb álló, azzal szoros kapcsolatot tartó, attól függő testületre lenne szükség, akár visszahívható képviselőkkel. „Bármely közösség képviselete csak abban az esetben nevezhető demokratikusnak, ha a közösség ellenőrizni is tudja vezetőit, és ha kell, le is tudja váltani őket (Bibó 1945). Nem nevezhető demokratikusnak az a rendszer, amelyben a vezetőket nem az általuk képviselt közösség ellenőrzi, hanem másoktól kerülnek függő viszonyba, mások „tartják kézben" őket." (Bibó István). A funkciójában, nagyságrendjében és működésében egyaránt más testületekre szabott önkormányzatiságnak a triókra való kiterjesztése a jogrendszer és a kisebbségpolitika súlyos torzulása. Az etnobiznisz valójában nem egyes személyek, hanem egy egészében antidemokratikus rendszer produkciója.

.A HKÖ-képviselők természetesen előbb-utóbb rájöttek arra, hogy triójuk kontroll-mechanizmus nélkül működik, tehát b ármilyen h atározatot h ozhatnak. H a a h atározathozatal szabályosan történik, azt már senki nem bírálhatja felül. **Ebben a korrekciós mechanizmus nélküli rendszerben olyan sokféle lehetőség rejlik, hogy határt csak a képviselők fantáziája jelent.** Ezek a lehetőségek már az első, 1994-1998-as választási ciklusban feltárultak, és megszületett az **„etnobiznisz"** kifejezés, amely **a triók általi, teljesen szabályos, törvényes „lenyúlási" lehetőségeket jelenti.** Az etnobiznisz gyökereit találóan összegezte egy kisebbségi képviselő: **a kisebbségi önkormányzati képviselőnek nem kell értenie semmihez, s egyetlen feladata a kisebbségi önkormányzatok rendelkezésére álló pénz törvényes elköltése"** (Boka 1999).

Egy publicista viszont feltehetően hiányos ismeretei miatt nevezte a HKÖ-ket a „kisebbségek vidám barakkjainak". Valójában nem kisebbségi barakkok, hanem csak a triók vidám lakocskái ezek. A közösség e lakokon kívül, a szabad ég alatt tanyázik, és mivel a falak nem üvegből vannak, fogalma sincs arról, hogy mi történik odabenn. A HKÖ-rendszer kirekesztette az érdekelteket az információkból, a döntésekből és a végrehajtásból is. Semmi akadálya nincs annak, hogy ne az etnobiznisz, az egyéni érdekek érvényesítése kerüljön előtérbe a közösségi érdekek rovására. Ennél sokkal nagyobb társadalmi kár azonban az, hogy

ez „jogszerűen" történik, tehát jogi úton gyakorlatilag felderíthetetlen és támadhatatlan. A rendszer valóban legitim, abban az értelemben, hogy törvényes. Csak éppen társadalmi beágyazottsággal, társadalmi elismertséggel, **azaz legitimációval nem rendelkezik.**

Az 1994-1998-as választási ciklusban már elég széles körben ismertté váltak az etnobizniszben rejlő lehetőségek, és számos jelölt kifejezetten ezek kiaknázása végett indult a választásokon. Az ezt követő panaszok nyomán a kisebbségi ombudsman éves jelentésébe is bekerült néhány eset (*J/859...* 1999. 15-18, 30-34). Volt olyan, aki megváltoztatta a családnevét azért, hogy a névsor élére kerülvén biztosan képviselő legyen. A legérdekesebb esetek azok voltak, amelyekben nem a szóban forgó etnikumhoz tartozó, hanem „idegen" személyek kerültek b e a H KÖ-be. Í gy n yilvánvalóvá vált, hogy a panaszosok számára etnobiznisz már elfogadható, azt csupán akkor helytelenítik, ha abban „idegenek" is részt vesznek, vagyis **az etnobizniszt mintegy a kisebbség privilégiumának tekintetik.**

Ha nem a triók, hanem a helyi kisebbségi egyesületek kapnának ugyanakkora támogatást, akkor a vezetőknek évente a közgyűléssel kellene elfogadtatniuk a költségvetést, és az éves programot, és – főleg – rendszeresen be kellene számolniuk azok teljesítéséről, számot kellene adniuk az elvégzett munkáról. A közgyűlés meghallgatná az ellenőrző bizottság jelentését is, kérdéseket lehetne feltenni, a következő évi terv elkészítéséhez alternatív javaslatokat lehetne megvitatni. Ez az etnobiznisz végét jelentené. Ezért azok, **akik már belekóstoltak az etnobizniszbe, hallani sem akarnak alternatíváról. Legfeljebb azt tartják elfogadhatónak, hogy időnként – mindenféle kötelezettség nélkül – valahogyan tájékoztatnak tevékenységükről valakiket.**

Az etnobiznisz forrásai

A törvény gondoskodik arról is, hogy az egyesületek ne tudjanak megerősödni annyira, hogy zavarják a triók érdekeit. **Rendszeres, garantált, állami támogatást csak a triók kapnak, és helyiséget, felszerelést, esetenként adminisztratív munkaerőt és egyéb támogatást** a települési önkormányzatok csak számukra kötelesek biztosítani.

A települési önkormányzatok többsége pénzügyi helyzetétől függően többé vagy kevésbé jelentős, rendszeres költségvetési támogatással is segíti a triókat, különösen az önkormányzati választásokhoz közeledve. Persze, az éppen regnáló vezetők a triókkal kötött alkuk révén igen gyakran politikai támogatást, szavazatokat remélnek. Egy-két embert könnyebb is megnyerniük, mint a valóságos társadalmi támogatottsággal rendelkező egyesületeket, társadalmi mozgalmakat. Persze az eredmény is ezzel arányos, hiszen a triók elismertsége, támogatottsága, befolyása rendszerint igen gyenge. Mindenesetre tág tere van az engedmények, ingyenes juttatások, állások, kitüntetések adományozásának, megbízásoknak, kedvezményeknek, de még a jogon kívüli immunitásoknak és büntetlenségeknek is. A fiatal HKÖ-képviselők megtapasztalhatják, az idősebbek újraélhetik a Kádár-rendszer, a „puha diktatúra" informális függőségi viszonyait. Feltárul előttük a nyilvánosság elől rejtett informális eszközök, utak, módok sokasága mint az egyéni érdekek érvényesítésének sokféle lehetősége.

A trióknak és az egyesületeknek egyaránt lehetőségük van a nagy közalapítványok által kiírt pályázatok elnyerésére. Ez az egyenlőség azonban csak formális, hiszen a triók rendelkezésére álló infrastruktúra eleve sokkal kedvezőbb lehetőségeket jelent a pályázatíráshoz. A helyi egyesületek általában helyiséggel, irodával sem rendelkeznek, s ezt a nagy civil szektort a pályázatokat elbíráló kuratóriumokban sem képviseli senki. A kisebbségi közalapítványok egyébként több százmillió forinttal gazdálkodnak, de ennek elosztásakor nem érvényesül semmiféle előre meghatározott normatív szempont. (Nem tárgyunk most a közalapítványok működésének kritikája, ezért csupán megemlítjük, hogy a kisebbségi ombudsman már ezek megszüntetését javasolta.)

Mind több országgyűlési képviselő is növekvő aggodalommal tapasztalja egyesületek perifériára szorításának folyamatát. Az országgyűlés máig fenntartott egy olyan pályázati

lehetőséget, amelyben kizárólag az etnikai társadalmi szervezetek vehetnek részt. Az etnobiznisz azonban már itt is megjelent. Egyesületeket ugyanis nem csak természetes személyek alapíthatnak. E jogi kibúvót megtalálva mind több trió HKÖ-kből álló „egyesületeket" hoz létre, és ez konkurrenciát támaszt az igazi, a természetes személyekből álló egyesületeknek.

A HKÖ-knek mindezeken kívül még egyéb pályázati lehetőségei és ezeken kívül még egyéb forrásai is vannak. A pályázatokon elnyert összegekkel el kell számolni, de az elszámolás következetességének itt is fokozatai vannak, a szigorútól a nagyon lazáig. Az üdvös triók a pályázatban megjelölt célokra (amelyek nem feltétlenül azonosak a közösségi célokkal!) a legszigorúbb feltételekkel elnyert összegeket fordítják, ugyanakkor **a kevésbé vagy egyáltalán nem ellenőrzött bevételek mennek tetszőleges tevékenységekre.** Az etnobiznisz így nem sérül, és a pótlólagos forrásokból a trió saját magának tulajdonított „eredményeket" is fel tud mutatni. Az ilyen gazdálkodás, amelyet „több lábon állásnak" neveznek, egyébként teljes mértékben elfogadható az egyesületek esetében. Ott ugyanis a forrásokat csakis közösség által megjelölt célok elérésére fordítják, és beszámolási kötelezettség miatt nem lehetséges, vagy legalábbis rendkívül kicsi az attól eltérő tevékenység, az etnobiznisz lehetősége.

A demokrácia-hiányos politika gyakran ellenállhatatlan vágyat érez arra, hogy a patrónusi-kliensi rendszert mindenfajta, így a kisebbségi tisztségekre is kiterjesszék. A helyi közösség ellenőrzése alól kikerült triók már csak ezért sem közjogi szerepük, hanem az aktuális helyi összefonódások, függőségek, kis és nagy üzletek alapján kapcsolódnak az éppen regnáló politikai elithez. **Ahol nem így van, ahol egyes triók mégis a helyi etnikai közösség érdekeit igyekeznek érvényesíteni, ott ez egyáltalán nem a rendszerből következik, hanem egyes személyek akaratától, hivatástudatától függ.** A kisebbségeket fenyegető legnagyobb veszély most az, hogy **a kisebbségi politikusok új nemzedéke az etnobizniszbe szocializálódik.**

Az etnobiznisz megjelenési formái településenként és kisebbségenként is különbözhetnek. Legprimitívebb formája a reprezentáció, a fogadások, az evés-ivás. Sajátos formák is kialakultak, például „a kisebbségi önkormányzati vezetők a többségi önkormányzati elit és a hatalomtól megfosztott romák között brókerkednek, ahelyett, hogy a romák szószólói lennének a helyi önkormányzatban" (Koulish 2001:81). Másutt a triók a költségvetési forrásokból, kiadványokkal, utazásokkal és más módon, egyes diákok és értelmiségiek (főleg saját maguk és családtagjaik) **művészeti vagy tudományos karrierjét finanszírozzák „a nemzetiségi kultúra előmozdításának" nevezve ezt a tevékenységet.** Természetesen ezek lehetnek valóban nagyon értékes hozzájárulások a kisebbségi kultúrához. Csakhogy az ilyen mecenatúrák is csak úgy lennének „tiszták", elfogadhatóak, ha a közösség pontos tájékoztatást kapna a tervekről, a befektetésről és az eredményekről, és **megkapná a jogot arra is, hogy esetleg mást tartson fontosabbnak, más fajta tevékenységre fordíthassa saját pénzét.** A triók megfelelőnek ítélt etnikai hovatartozása semmire nem garancia.

Az alternatíva

Az igazi probléma **a kisebbségek etnokulturális sajátosságainak megőrzéséért kibontakozó társadalmi aktivitást felszabadító jogi forma megtalálása.** Csefkó Ferenc pontosan felvázolta az alternatívát:

„– vagy nincs szükség önkormányzati státusra, s ebben az esetben a kisebbségek társadalmi szervezetei sokkal kevesebb formai szabállyal, ... szinte valamennyi eddigi kisebbségi önkormányzati jogosítványt gyakorolhatnák, illetve felmerülhet egy másik jogi státus intézményesítése, például a köztestületi forma;

– vagy az önkormányzati kereteket ki kell tölteni tartalommal, és meg kell alapozni eszköztárral. (Csefkó 1999:44-45)"

A HKÖ-rendszernek további eszköztárral történő megerősítésével nem a helyi közösségek, hanem a triók kapnának új eszközöket, új dimenziók nyílnának meg az etnobiznisz számára, és

maradna **az egyének 4 évenként egy alkalommal történő szavazat-leadásra szűkített közéleti szerepe.** A másik esetben a helyi kisebbségi egyesületek lehetőséget kapnának minden kisebbségi aktivista, sőt ennél is szélesebb körnek a közéletbe való bevonására, a **közösségi aktivitás lehető legteljesebb kibontakoztatására, a közösség szándékainak hiteles megjelenítésére.**

A HKÖ a **közvéleménytől, a helyi etnikai közösségtől független, döntéseinek megokolása nélküli, beszámolásra, sőt még tájékoztatásra sem kötelezett, nem számon kérhető tevékenységet folytat** négy évig, a hatékonyság és gazdaságosság kérdése fel s em merül. Ezzel szemben a helyi etnikai egyesület vezetői a tagság folyamatos ellenőrzése alatt állnak, közgyűlésük vitatja meg és fogadja el az éves programot, a költségvetést és az ezek teljesítéséről szóló beszámolót. Az **ügyintéző személyeknek a közösség alá rendelése, folyamatos ellenőrzése és szigorú korlátozása** garancia arra nézve, hogy a közösség érdekeit képviselve cselekedjenek. **A célok közösség általi meghatározása és a vezetők tevékenységének számon kérhetősége biztosítja a demokráciát és a hatékonyságot.**

Az első ciklus tapasztalatait összegző 11 esettanulmány (In: Csefkó, Pálné 1999) egyike sem tárt fel olyan HKÖ-tevékenységet, amelyeket azonos jogkör és támogatás birtokában ugyanúgy vagy jobban ne tudna ellátni a helyi egyesület, mint ahogyan az 1999-es Országos Kisebbségkutató Konferencia sem (Sisák 1999). Csefkó Ferenc bár csak egyetlen, de figyelemre méltó érvet tudott felhozni a HKÖ-k mellett: „a kisebbségi érdekképviselet közjogi súlyában határozott visszalépés lenne az önkormányzatiság megvonása." (Csefkó 1999:45) Igaz ez a megállapítás az országos önkormányzatokra, amelyekkel itt nem foglalkozunk, de nem igaz a HKÖ-kre. Ez utóbbiak nem a társadalom ellenőrzése alatt álló szervezetek, tehát éppen közjogi súlyuk miatt fokozottan veszélyesek is lehetnek. Egyébként pedig amikor a kisebbségi érdekvédelemben valóban élesen szembe kerültek a települési önkormányzattal, eddig sem saját, hanem az országos önkormányzatok közjogi súlyára és azok szakapparátusaira, vagy az ombudsman közbenjárására támaszkodtak, vagy éppen a nyilvánosság, a média segítségével értek el eredményeket.

Egyesek azzal próbálják igazolni a HKÖ-rendszer létjogosultságát, hogy számos kis településen nincs kisebbségi egyesület. Egyesület alapításához azonban elég tíz alapító tag. Ahol a trió ennyi embert sem képes megnyerni, ott valószínűleg eddig sem folyt más tevékenység az etnobizniszen kívül, ezért a HKÖ megszűntetése már nagyon időszerű, a társadalom számára hasznos fejlemény lenne.

Más ellenvetés szerint vannak települések, ahol esetleg több helyi egyesület is bejelentené igényét a kisebbség képviseletére. Ez az érvelés még kevésbé állja meg a helyét, hiszen egy új rendszerben az egyesületeknek meg kellene felelni bizonyos normáknak. Így például a közösség etnokulturális értékeinek megőrzését és fejlesztését közvetlenül nem érintő egyéb, így politikai kérdésekkel sem foglalkozhatnának. Megszűnne az a gyakorlat, hogy választási évben kifejezetten az etnobiznisszel kapcsolatos ambícióktól fűtve helyi egyesületecskék százai alakuljanak, illetve aktivizálódjanak szerte az országban. Megállapítható, hogy e fantomszervezetektől eltekintve általában eddig is **településenként csak egy elismert kisebbségi egyesület volt, és ez az egy a választások után is tovább működött, működik.** Nem térünk itt ki azokra a különleges esetekre, amelyek egyébként szintén könnyen szabályozhatóak lennének.

A helyzet

Tekintettel arra, hogy a HKÖ-választásokon valójában nem személyek megválasztása folyik (Rátkai 2000), az egyetlen valódi, értékelhető eredmény az úgynevezett szimpátiaszavazatok száma. Egy ilyen szavazás azonban számos egyéb módon is megrendezhető. A kisebbségek számára ugyanakkor fontos, mert társadalmi elfogadottságukat is mutató visszajelzésként szolgál (Eiler, Kovács 2000:86,91; Rátkai, Sümeghy 2001).

A legutóbbi, a kisebbségek támogatását nélkülöző törvénymódosító kísérlet mégis ezt szüntette volna meg úgy, hogy közben nem érintette volna az etnobiznisz alapjait. A törvényhozásnak ilyen botlásai azonban jelentéktelenek a modern demokráciát megtestesítő, a hatalmat ellenőrző, erős civil szervezetektől való félelméhez képest.

A HKÖ-rendszer természete olyan hogy a kisebbségi vezetők személyes ambícióikat nem a közösség szolgálatában, hanem az etnobizniszben tudják igazán érvényesíteni. Az etnobizniszt elfogadó szemlélet terjedésének nem kis szerepe van abban, hogy **a kisebbségi ügyekkel való foglalkozás már nem csak egyes pártok, de egyes kisebbségi politikusok számára is csupán hatalomtechnikai kérdés.** Az etnikai asszimiláció felgyorsulásának pedig egyik, ha nem alapvető oka a kisebbségek etnokulturális önszerveződésének perifériára szorítása.

Hivatkozások

Bibó István (1945): A magyar demokrácia válsága. = Bibó István: Válogatott tanulmányok. Bp.: Magvető, 1986. 2. köt. 50

Csefkó Ferenc (1998): A kisebbségi önkormányzatok közjogi státusa, működésük meghatározó területei. = *Regio.* 9:4. 39-52

Csefkó Ferenc, Pálné Kovács Ilona (szerk.) (1999): Kisebbségi önkormányzatok Magyarországon. Ozirisz – MTA Kisebbségkutató Műhely – MTA Regionális Kutatások Központja.

Csefkó Ferenc, Dombi Péter, Pálné Kovács Ilona, Tasnádi Péter (1999): A kisebbségi önkormányzatok működésének empírikus vizsgálata. 1994-1998. = Csefkó, Pálné (1999) 59-162

Eiler Ferenc, Kovács Nóra (2000): A kisebbségi önkormányzatok rendszere Magyarországon. = *Regio.* 11:3. 79-111.

Fehér István (1993): Az utolsó percben. Magyarország nemzetiségei 1945-1990. Budapest: Kossuth.

Girán János, Gyurok János (1999): Kisebbségek Baranya megyében. = Csefkó, Pálné (1999) 215-232

Gyáni Gábor (1991): „Civil társadalom" kontra liberális állam a XIX. Század végén. = *Századvég.* 1.sz. 145-155

J/859. (1999): Beszámoló a nemzeti és etnikai kisebbségi jogok országgyűlési biztosának tevékenységéről. 1998. január 1. – 1998. december 31. Budapest: Országgyűlési Biztosok Hivatala.

Koulish, Robert E. (2001): Mit akarnak a romák? Felmérés a romák közéleti attitűdjeiről Magyarországon. Bp.: Partners Hungary Alapítvány.

Petrusán György (2001): Magyarországi románok a XIX-XX. Században. = *Convieţiurea. Együttélés.* 5:1-4. 95-102

Rátkai Árpád (1997): A szegedi etnikai közösségek. = *Eurotrio.* (Szeged) 1997-08-19. 28-36

Rátkai Árpád (2000): A kisebbségi önkormányzatok legitimációhiánya. = *Regio.* 3.sz. 112-132 (Lack of Legitimacy of the National Minority Self-Governments.) Kivonatos ismertetése: Jogi mütyür és etnobiznisz. = *Népszabadság.* 2000-12-08. 10

Rátkai Árpád, Sümeghy Zoltán (2001): Szegedi etnikai közösségek területi elhelyezkedése. = *A földrajz eredményei az új évezred küszöbén. A Magyar Földrajzi Konferencia tudományos közleményei. Szeged, 2001. október 25-27.* Szeged, SZTE TTK Természeti Földrajzi Tanszék. [térképekkel, CD-rom] – [Külön kötetben az összefoglaló: *Földrajzi kutatások 2001. A Magyar Földrajzi Konferencia Szeged, 2001. október 25-27. absztrakt kötete.* Szeged, 2001. 151]

Sisák Gábor (szerk.) (1999): Nemzeti és etnikai kisebbségek Magyarországon a 20. század végén. A Magyar Tudományos Akadémia és a Nemzeti és Etnikai Kisebbségi Hivatal által rendezett országos kisebbségkutató konferencia előadásaiból. Bp.: Osiris – MTA Kisebbségkutató Műhely.

Viena – spațiu de inițiere obligatorie

Dr. Narcisa Ştiucă
Centrul Național al Creației Populare
București

Lucrarea de față se bazează pe materiale culese în anii 1998-2000 de către Ioana-Ruxandra Fruntelată şi subsemnata în aşezările hunedorene Roşcani şi Mihăieşti. Informatorii cu vârste cuprinse între 40 şi 80 de ani s-au raportat mai cu seamă la experienţe ale ascendenţilor lor astfel încât racordul temporal al naraţiunilor poate fi stabilit la sfârşitul secolului al XIX-lea.
În capitolul " Stampe is torice" p e c are l -am in clus î n m onografia **Roşcani – un sat pentru mileniul III,** arătam că "Viena se concretizează în povestirile oamenilor din Roşcani şi Mihăieşti nu numai ca un spaţiu-etalon, ci ca o lume în sine, o lume la care se raporta existenţa înaintaşilor lor", iar în cap. "Dincolo de hotarul satului", Ioana-Ruxandra Fruntelată aprecia: "Viena, capitala Imperiului din care făcea parte cândva şi zona studiată de noi, este privită ca un oraş apropiat, unde călătoreau bărbaţii în armată.".

Aşadar primează acele naraţiuni ce dezvoltă tema armatei făcute, nu oriunde, aiurea, în Imperiu, ci chiar la Viena. Cu puţine excepţii (informatorii care n-au putut preciza unde şi-au făcut bunicii sau părinţii armata), toţi ceilalţi au indicat capitala ca loc în care, în mod indubitabil, s-a petrecut acest lucru. Că Viena rămâne în mintea subiecţilor de astăzi un loc privilegiat în care domneşte (!) ordinea, armonia, dar şi că a fost izvorul bunăstării tuturor celor care, în urmă cu mai bine de un veac făceau armata acolo a devenit evident pentru cercetători în momentul în care s-au ivit "probele palpabile", mereu aceleaşi de la informator la informator. Acestea erau acte de vânzare-cumpărare ale unor loturi de pământ bine situate în hotarul satului şi, evident, bine cotate şi o moară tradiţională din lemn cumpărată de la un neamţ, dar şi imagini ale mărturiilor materiale situate între *souvenir* şi *porte-bonheur* aduse din marele oraş, daruri făcute logodnicei, mamei sau surorii de soldatul imperial de odinioară.

Aceste valori materiale atestă înainte de toate faptul că Viena rămâne în mentalitatea oamenilor de astăzi o sursă de prosperitate, de bunăstare, dar şi un model de civilizaţie bazată pe o ordine riguroasă. Militarul hunedorean aflat în capitala Imperiului avea grijă să trimită acasă o fotografie "în ţinută de oraş", punând la vedere portofelul, ca semn că avea o soldă bună ce-i va permite, la întoarcerea acasă, să cumpere lotul sau bunurile vizate de familie. Atunci când urca în ierarhia militară, cei de acasă primeau o nouă fotografie, de astă-dată executată "la studio", un fel de carte-poştală cu loc pentru corespondenţă, care, e lesne de închipuit, circula prin întreg satul.
După ce a remarcat zâmbetul nostru de vagă îndoială, unul dintre informatori[1] a comentat: "Nu ştiu ce li se părea acolo, la recrutare, ofiţerilor – că sunt mai prezentabili sau mai solizi oamenii de pe la noi -,dar la Viena, nu în altă parte îi trimiteau!... Moşu-meu a avut grad: a fost *zukfiller*! Era foarte mândru! Zicea că le dădea pomadă şi un fileu-aşa să-şi ţină noaptea mustăţile răsucite! Aşa să cerea la uniformă!..." (*Octavian Ognean*).

Fie că aceste comentarii sunt rodul invenţiei narative a povestitorului, fie că sunt reminiscenţe ale povestirilor bunicului rostite şi ascultate în copilărie de nenumărate ori, un lucru este cert: capitala Imperiului îi cerea soldatului venit de pe Valea Dobrei nu numai corectitudine, rigoare, ci şi eleganţă distincţie şi bun gust, o ţinută care să nu distoneze cu atmosfera metropolei. O apreciere ce revine mereu în istorisirile celor de azi se constituie şi ea într-un argument în plus al idealizării timpurilor şi locurilor de altădată: "Armata, militarii erau foarte respectaţi!" şi apoi aspectul concret, detaliul semnificativ: "Lumea se trăgea pe trotuare, spunea moşu-meu, când vedea militari! Şi femeile, fetele, zâmbeau şi întorceau capul când îi vedeau aşa, aranjaţi, în uniforme cum erau!" (*Lenuţa Caba*).

Cu un talent narativ remarcabil, Octavian Ognean ne-a relatat de mai multe ori: "Spunea şi moşu-meu că o duceau foarte bine la Viena. Permisie săptămânală aveau. Şi concediu – separat! Când avansai în grad, aveai bilet de voie: duminică de duminică, de la ora cutare, la ora cutare! Te duceai, te plimbai. Bani aveai, tutun primeai (soldă!), uniformă de oraş. Umblai unde vroiai. Şi-mi spunea că avea un camarad acolo; nu era din România (din Ardeal adică), era ceh sau slovac. Şi cu el seară de seară, vara – că erau acum *zukfilleri* amândoi – ieşeau la bere, la grădini de vară, la terase. Şi-i serveau ospătarii primii. Încă vedeau cum ceilalţi clienţi le făceau semn să le ia comanda cu prioritate, aşa, că ştiau că au bilet de voie. Se-nclinau garsonii când luau comanda, că erau militari, nu conta ce naţie îs!... Şi-ntr-o seară, spunea moşu, au vrut aşa, să facă chef (că sărbătoreau ceva sau ce, io nu ştiu!). Şi-au cerut un rând de bere şi virşli deăştia, ca la Brad (că doar şi pe-ăştia tot iei i-or adus, aşa, ca reţetă!) şi n-or mai ţinut cont! Când cereau, luau berea nu la halbă: la metru! Înşira garsonu' ăla halbele aşa pe-o scândură de-un metru – moşu' spunea! – le umplea c-o tulumbă la rând, şi când să făcea spumă (guleru' ăla, cum zicem noi acuma), lua aşa, cu o paletă, şi rădea şi ştergea paleta pe un ancăr şi iar creştea spuma (că era berea proaspătă!) şi iar dădea – ca un frizer când şterge briciu! Şi pe urmă lempingea, le făcea să alunece aşa, pe tejghea, să le prindă muşterii! Erau daţi naibii de corecţi: umpleau musai halba pân-la semn, nu numa' cu spumă, cu bere! Şi-n seara aia or consumat cam mult. Când-or venit cu nota... n-or avut bani. Tot mărunţişu' l-or scuturat din buzunare – najungea!... Ospătaru', civilizat, calm... nu ca la noi, să te ie de guler-afară!... s-o dus discret la patron că dacă poate să-i lase pe datorie, că vin ei a doua zi şi plătesc tot. Da atunci, clienţii ceilalţi au observat şi l-au chemat să vină la o masă nişte domni bine, cu pălării tari, cu baston... Or scos o bancnotă-acolo. Or dat şi alţii şi lu moşu i-o fost ruşine că ce-s, cerşetori?! Da domnii şi doamnele s-or ridicat în picioare ş-or aplaudat: <Armata! Armata! Soldaţii Imperiului!... Vivat-vivat-vivat!>. Aşa erau respectaţi soldaţii, aşa era văzută armata la Viena! – regimul autoritar al Imperiului!" (*Octavian Ognean*).

Aşadar, "isprăvile" bunicilor la Viena sunt mai curând mici anecdote sau, aşa cum povesteşte *Maria Muntean* (născută Capelini), o altă lume, văzută cu ochii ţăranilor din Roşcani: "Or fost şi muieri de la noi, din Roşcani, acolo, la Viana. Neveste! Le-o plătit împăratu', comandanţii, drumu' să-şi vadă soţii la rejiment! S-or dus cu oprege, cu cămăşi cusute – costum românesc! Le oprea lumea pe stradă să le vadă hainele – s-adunau aşa–roată şi le întrebau că de une-s, cum or venit, la cine? Or văzut, spuneau că, grădini, aşa, mari, bulciuri, cârciumi, aşa pe stradă, pe trotoar... poduri (p-aclò cură Dunărea ş-or avut poduri multe!). Era tăt luminat ca zuua! P-un pod iar aşè le-o oprit un domn şî le-o făcut chip, le-o tras în fotografie! Or venit şî cu bani, c-aveau soldă mare bărbaţii lor. S-or distrat!".

Din "bulciurile" vieneze tinerii aduceau obiecte scumpe de podoabă, învelitori de cap de mare rafinament, din mătase brocată sau "de păr" (caşmir), mărgele "cu drot" (montură de sârmă fină) sau din sticlă veneţiană, barşon fin (catifea) pentru pieptare, iar ceea ceea rămânea din soldele imperiale, monezile de argint cu chipul împăraţilor, alcătuiau odinioară accesorii foarte apreciate: salbele, diademele şi cingătorile fetelor şi nevestelor tinere. Acestea au rămas până astăzi martori ai unor vremuri de mult apuse, adevărate etaloane ale unei bunăstări afirmate cu ostentaţie şi mândrie: mândria de a fi cetăţean şi soldat al Imperiului.

Nu mai puţin spectaculos ni s-a părut traiectul comunicării dinspre Viena înspre satele cercetate. Când, în 1998, am căutat să aflăm legende istorice despre personalităţi, evenimente şi locuri, ceea mai pregnantă figură s-a dovedit a fi Şpăniţa[2], o nobilă bogată ce străbătea drumul de la Gura-Sada, prin Ilia şi Dobra, pentru ca apoi, urmând firul apei, să treacă prin Roşcani, în drum spre castelul ei misterios şi spre domeniul silvestru din Munţii Poiana Ruscă, pe culmea Grohotului.

Încercând, în vara lui 1999, să realizăm un film documentar[3] având ca scenariu povestirile ce se ţes în jurul misterioasei doamne, am observat cum, încet-încet, dovezile romanticei ei treceri prin Roşcani se destramă: "drumul Şpăniţei", croit odinioară anume pentru ea peste

culmile dealurilor, prin păduri şi luminişuri şi "podit cu lemn de cer şi tisă" este năpădit de buruieni, castelul este o ruină de nerecunoscut, iar mormântul fiului ei ucis într-un duel pentru onoare şi amor, devastat. În sat a rămas doar o casă-martor ce poartă semnele unui lux provincial desuet.

Mai mult decât orice dăinuie însă povestirile în care sunt evidente intervențiile şi inovațiile făcute în spiritul tradiției narative orale de generațiile mai tinere. Şpăniţa sau Măreasa se conturează ca un personaj misterios şi familiar în acelaşi timp, descinzând maiestuos într-un spațiu umil şi săvârşind gesturi ce se păstrează şi azi în memoria colectivă fie ca acte de clemență, fie ca semne de bunăvoință nobiliară. Narațiunile ce se spun despre ea astăzi în Roşcani îi atribuie însă o configurație a personalității ce o "coboară" din sferele imperiale, a căror privilegiată părea să fi fost, în universul rustic mărunt. Ea se lasă pradă unei pasiuni abia întrezărite, apoi durerii materne la pierderea fiului său, este generoasă sau chiar risipitoare, dar şi capricioasă şi dominatoare.

Relatările povestitorilor din generațiile de astăzi lasă să răzbată unele imagini confuze, puse sub semnul straniului şi al fantasticului sau construiesc altele, ignorând profund cronologia şi raportând evenimentele la amănunte ce au o exactitate neprobată, tind către construirea unui personaj ce se doreşte "istoric": "Ea venea cu trenu' până la Dobra /.../ Da' din Dobra până aici, la fântână, devale venea c-un hinteu! Ea avea aclò sute şi mii de hectare de pădure şî exploatau aclò."(*Ion Muntean*); "Şi pădurile ăstea le-o exploatat. Nu mi-s sigur dacă combinatu de la Hunedoara atuncea cân' o luat ființă a iei o fi fos' terenu' sau a' cui o fos'!... Da' ia o exploatat pădurile ălea de-acolo ş-o făcut mangal din ele. Şî ia o făcut drum de-aclò până-n Roşcani ca să poată să coboare cărbunele de-aclò cu carăle. Şî l-or trecut păstă Murăş la Gura Sada spre Arad şi de-aclò l-or încărcat în vagoane şi l-or dus la Hunedoara. Şi după ce ia o murit, pădurile alea le-o lăsat la combinatu' de la Hunedoara."(*Gheorghe Tomoaie*).

Povestitorii aduc şi alte amănunte prin care încearcă să confere personajului cât mai multă concretețe, iar faptelor sale, veridicitate. Ancorarea în lumea splendorilor imperiale se face într-un mod ce nu surprinde pe specialistul obişnuit cu meandrele gândirii tradiționale, căci, în mod necesar, un asemenea personaj nu putea să descindă decât din suita Împăratului însuşi[4]. Aşadar, Şpăniţa este socotită de unii "naşa lu' Împăratu' Franț Iozef", de alții, "moaşă la Franț Iosif" sau, printr-o stranie retorsiune cronologică, "o Mărească din Austria, di la Viana: Maria Tereza". În virtutea acestei relații remarcabile, Şpăniţa "ar fi primit nişte domenii de la casa imperială pe la Lunca Largă", unde venea din când în când: "...Şi povestea moşu' că venea de la Dobra ori de la Ilia c-un hinteu (o caleaşcă!) până la Roşcani şi de-acolo o luau într-un leagăn ziceau ei: nu ca o ricşă chinezească, nu, că n-avea roți, o purtau pe umeri: ca o lectică! Da' aici la intrare în sat erau nişte porți mari (de ce or fi fost nu ştiu!) şi când venea Măreasa striga unul să deschidă porțile şi copiii, suiți pe porți, aşteptau s-o vadă şi ea arunca bani mărunți de argint celor care deschideau!" (*Octavian Ognean*).

Aşadar, despre înfățişarea Şpăniței aflăm un singur amănunt: "nu era greuă, era măruntă-aşa", atribut ce justifică apoi o serie de acte ce fac din ea un adevărat erou civilizator darnic, indulgent şi mărinimos în acelaşi timp: "Cu Şpăniţa mi-or povestit părinții miei. Îmi povesteau că ia vara stătea aicea, la Lunca Largă şi la Frasinu, de la Grohot încolo...p'in pădurile alea. Acolo avea ea un castel şi iarna şădea în Austria. Asta a fost moaşă la Franț Iosif. Ea venea cu trenu' până la Dobra şî de-acia o duceau oamini c-on fel de aşa...nu era greauă...şi erau patru oamini care aveau aşa, cum îs la maşinile astea...centuri! O duceau pi brațe-aşa, pi la biserica din Roşcani... şi cum era drumu' de la biserică...şi-ocolea pe-acia, pe la fântâna din vale... ş-o luau pă drumu' ăla, pă La Pomi în sus. Drumu' era podit cu scândură. Aşa spuneau c-o fost podit până la Grohot! Ş-o duceau pân'-aclò un'e – avea ia castelu' iei. Ş-odată, cân' or adus-o cu leagănu' ăla, coborau Şî la urmă ei s-ar fi împetecat – c-aveau opinci pă vremur'le ălea! – (oamenii care-o duceau! Erau de-aici din sat oamenii ăia!). Şî ei or fugit cân' s-or împetecat. Le-o fos' frică că-i puşcă cumva! Or fujit şi ea o spus: <Di ce fujiți?> - <Păi ne-am împetecat,

c-avem opinşi şi ne-am împetecat p'in ele!>. Ia le-o loat de-atunci bocanci, încălțăminte ca să nu mai cadă!" (*Ion Muntean*).

Un alt element ce vine să completeze portretul misterioasei nobile este idila abia sugerată, cu acelaşi evident gust pentru senzaționalul romantic, de către unii povestitori: "Ş-apăi la noi o stat unu' Şindea Ion, o fos' ca on şef de ocol silvic aşa – gornic împărătesc îi zicea! – o fos' om bine făcut-aşa şî... Măreasa s-o-ndrăgostit de iel (dac-o fi aşa!...). Ş-având oaminii atâta pământ pă dealur'le alea-aclò şî păduri, pintru aiesta ar fi făcut drumu' pe-aicea, că ia ar fi avut plan să facă printr-altă parte!). Vorbeau bătrânii! Apăi aşa o fi fost...n-o fi fost aşa...O fi fost ş-aşa!" (*Gheorghe Tomoaie*); "Nu ştiu pe-aici dacă trăgea pe un'eva p'in Roşcani!... Poate dinclò, din sus, la Şindea Ioan, că el era pădurar împărătesc...aclò unde stă Emil acuma!..."(Ion Muntean); "Aşa vorbeau ăi bătrâni: că s-ar fi iubit Măreasa aia care trecea p-ici, prin sat, cu ăsta, cu Ioan Şindea, de la care-or cumpărat bunu' şi buna casa asta a noastră! Da' io nu ştiu, că nu erau nici iei pe-atunci! Numa' aşa vorbeşte lumea!... Da' era şi el ceva nobil, nemeş, că uitați ce casă de piatră o zidit – singura din Roşcani pe-atunci! – şi grinzâle-s pictate ş-avea şî sonerie lângă pat să cheme slugile şî obloane de stejar pe la ferestre! Le-am lăsat toate aşa, nu le-am stricat! Are peste o sută de ani partea asta de casă!" (*Norica Mircea*).

Povestitorii mai tineri, în schimb, leagă relatările bunicilor lor de un alt "obiectiv istoric" al satului – moara de hârtie "Heller", ce a ars prin secolul XIX – conferind astfel mai multă greutate relației Şpăniței cu localnicii, pe de o parte, şi cu autoritatea imperială, pe de alta: "...Şi de-atunci am luat din podul bisericii o scrisoare. Era pe o hârtie roz, o culoare foarte plăcută, şi era cu un imprimeu, un filigran ca la bancnote, cu o emblemă ceva...Era hârtia care se făcea aici, la fabrică, în Roşcani, asta care-o ars! Avea un scris extraordinar: elegant şi fin, caligrafic (se vedea că ar fi ca de femeie) şi eu când eram mică îmi închipuiam fel de fel de poveşti uitându-mă la ea – că de citit n-o puteam citi că era în limba maghiară...Mai târziu, am dus-o la cineva la Hunedoara care mi-a citit-o şi mi-a spus că era scrisă într-adevăr pentru o femeie, de la un bărbat. Era o scrisoare de dragoste. Ea părea să fie căsătorită şi n-avea voie să părăsească țara...era aşa...cu domiciliu forțat...şi-l rugase pe el s-o înțeleagă că nu se pot vedea...şi tot din astea..."(*Viorica Gornic*).

Narațiunea vădeşte influențe extrafolclorice şi o anumită înclinație a povestitoarei spre romanțiosul cultivat de scenariile filmelor de epocă şi de epica romanescă. Relația pe care ea o face cu Şpănița este detectabilă în subtext: amploaiatul imperial pare să fi fost un fel de exilat în peisajul semisălbatic al Roşcanilor şi să fi suferit atât din pricina rigorilor impuse de slujba pe care ar fi avut-o, cât şi din aceea a chinurilor despărțirii de femeia iubită.

Suprapunerea destinatarei scrisorii peste imaginea Şpăniței nu este indubitabilă; mai curând, povestitoarea înclina să creadă că "nefericita doamnă" ar fi putut fi amanta secretă a fiului acesteia, cea care a declanşat tragedia duelului. Oricum ar fi, cele două personaje vag conturate de povestitoare sunt exponenții aceluiaşi topos iradiant: Viena, capitala Imperiului.

Toate aceste fărâme de istorii se compun cu greu într-un tablou coerent, însă acestuia nu-i lipsesc farmecul, misterul şi strălucirea unei lumi care, deşi este de mult apusă, continuă să fascineze şi să rămână un etalon. Aşa cum era de aşteptat, narațiunea are un final ce îi conferă atribute fantastice: martorul ei material şi resortul însuşi al poveştii de iubire brodate de povestitoare, "scrisoarea roz", a dispărut în urmă cu doar câțiva ani: "...Şi-acum, în urmă cu câțiva ani, am vrut s-o desfac. Era aşa...făcută praf...fărâmițată şi nu-am mai putut vedea nimic pe ea!...Vă dați seama: după mai bine de o sută cincizeci de ani!... Era şi datată: 1852 îmi pare!" (*Viorica Gornic*).

În plan narativ acest sfârşit este similar acelora prin care povestitorii înşişi anulează "probele veridicității": "Mi-a arătat moşu' şi mie un bănuț dintr-ăla de la Măreasa! Îl avea de când era copil! L-am avut până mai încoace, da' l-am pierdut când am făcut casa de sus, casa nouă. Atunci l-am rătăcit şi nu-l mai am!" (*Octavian Ognean*); "Şî de-acia, pă iel (fiul ucis în duel, n.n.) l-or îngropat aclò la Frasânu' – povesteau ăi bătrâni! – aclò, în pădure! I-or făcut aclò

un ăsta di piatră-aşa...o criptă!...Şi zâceau c-o fost pe faţa lui numa' bani – o fost acoperit cu bani! Şî de la Bătrâna cineva o spus că s-or băgat aclò ş-or spart geamu'...s-or băgat ş-or luat banii din criptă! Amu nu-i mai nimic- aclò! S-o devastat tăt!" (*Ion Muntean*).

În plan simbolic, însă, încheierea povestirii marchează închiderea unor contacte intime şi constante cu o altă lume şi cu o altă epocă: Viena de la sfârşitul secolului XIX, capitala unuia strălucitor imperiu ce tocmai se destrăma...

Cu cât înfăţişarea ei se topeşte în trecut, cu atât mai frapante şi mai semnificative devin intervenţiile narative ale celor care relatează întâmplări ce leagă astfel, tot mai strâns, destinul ei de cel al satelor pe care le străbătea. Nu lipsesc – aşa cum am arătat - elementele senzaţionale, aventurile galante sfârşite tragic, probele de mărinimie şi generozitate (ce se transformă într-o secvenţă chiar într-un act civilizator!), speculaţiile politice, iar la povestitorii mai tineri, dezvoltările narative ce au farmecul discret şi romanţios al foiletoanelor demodate.

Am urmărit ca, prin raportare la trei grupe de vârstă a naratorilor, să descoperim mecanismul prin care, în lipsa unor personalităţi menite să-i racordeze pe roşcănenii de azi la istorie, ei valorifică universul mitic şi structura epică tradiţionale încadrându-se într-o dimensiune spaţio-temporală europeană.

Povestirile Şpăniţei se constituie totodată într-un tip special de nuclee narativ-istorice prin care aşezările amintite îşi conturează identitatea, aşa cum se întâmplă în cazul multor comunităţi bănăţene sau transilvănene. Asemenea naraţiuni, se construiesc în spaţiul interferent, al memoriei familiale şi al istoriei locale şi ne-ar putea dezvălui multe dintre particularităţile psihologice şi comportamentale ale românilor din Transilvania şi Banat în raport cu cele ale "regăţenilor". De cele mai multe ori capitala Imperiului este înfăţişată ca un topos dominat de rigoare şi sobrietate, deşi contururile ei sunt vagi, iar dimensiunile nici pe departe realiste.

În naraţiunile contemporane, Viena se transformă astfel într-un loc al iniţierii, al experienţei inegalabile, al trăirilor inefabil romantice ce au dat o turnură extraordinară destinului bunicilor sau doar o clipă de fior de sfârşit de secol...

Este ştiut că pentru toate aşezările din Banat şi Transilvania Viena a fost centrul Lumii, Capitala prin excelenţă, cel puţin până la Marea Unire. Forţa ei modelatoare se exercita nu numai asupra tinerilor care făceau armata acolo, ci şi asupra calfelor şi ucenicilor trimişi să deprindă meserii dintre cele mai banale astăzi, dar mai ales pentru tinerii studioşi ce descopereau spiritul, ordinea şi valorile altei lumi. Cu atât mai mult ecourile acestor experienţe de neegalat îi fascinează pe cei de azi, care n-au depăşit vreodată hotarele satului!...

Referinţe bibliografice:

Angelescu, Silviu – **Portretul literar**, Ed. Univers, Bucureşti, 1986
Angelescu, Silviu – **Mitul şi literatura**, Ed. Univers, 1999
Brunvand, Jan Harold – **The Study of American Folklore**, W.W. Norton & Comp. New York – London, 1986 (Third edition)
Constantinescu, Nicolae – "Implicaţii teoretice în delimitarea categoriilor narative contemporane" în **Memoriile Secţiei de Filologie, Literatura şi Artă**, seria IV, tom. X, 1988, Editura Academiei, Bucuresti, 1990
Constantinescu, Nicolae – "Fişe pentru un dicţionar de folclor (V)" în **Revista de Etnografie şi Folclor**, tom. XXI, nr.1/1986
Jolles, André – **Formes simples**, Ed. Du Seuil, 1972 (Traduit de l'allemand par Antoine Marie Buguet)
William Johnson – **Spiritul Vienei (1848-1948)**, Ed. Polirom, Iaşi, 2000
*** - **Roşcani – un sat pentru mileniul III,** (monografie rurală realizată de un colectiv al Centrului Naţional al Creaţiei Populare Bucureşti cu sprijinul Asociaţiei Morala Creştină – Roşcani), Editura EMIA, Deva 2000 (404 pagini)

1. **Lista informatorilor:**
Lenuța Caba, 45 ani, învățătoare (Școala Roșcani)
Viorica Gornic, 43 ani, funcționară (Ocolul Silvic)
Norica Mircea, 46 ani, secretară (Școala Dobra)
Ion Muntean, 82 ani, morarul satului
Maria Muntean, 96 ani, pesionară
Octavian Ognean, 52 ani, învățător (Școala Mihăești)
Gheorghe Tomoaie, 78 ani, pesionar
2. șpan (s.m.) = I.1. În orânduirea feudală din Transilvania: titlu dat nobilului carea avea funcția corespunzătoare vicontelui sau contelui din Apus; nobil carea avea acest titlu /.../; 2. În organizarea administrativă mai veche a Transilvaniei, șef administrativ al unui ținut. 3. Regional, în trecut, prefect. II. 1. (învechit și regional) intendent, administrator; 2. (regional) pădurar. din mgh. "Ispán" (Dicționarul Limbii Române, Tom XI, partea 1, litera Ș)
3. "Alte file de monografie", videofilm digital (20 min) de Dănuț Dumitrașcu și narcisa Știucă (©CNCP, 2000), premiul I la ediția a V-a a Festivalului de Videofilm Documentar "Ethnos", Bacău, 2000
4. conform cronologiei istorice, între domnia Mariei Tereza (1740-1780) și cea a lui Franz Iozef (1848-1916) s-au interpus aproape șapte decenii, fapt ce face imposibilă relația de rudenie spirituală invocată de naratori

Mitologia populară românească în actualitate. Note bibliografice

Dr. Otilia Hedeșan
Universitatea de Vest
Timișoara

Precizări și precauții

Nu ignor caracterul vag al unui titlu de felul celui pentru care optez aici. Pornesc, însă, de la constatarea că, în fond, singura certitudine privitoare la *mitologia românească* este, în acest stadiu al cercetărilor, aceea că ea există ca *un corpus de credințe care funcționează* — adesea până în prezent!— *ca adevăruri fundamentale sau, măcar, ca modele valide dacă nu chiar subtile, de interpretare a realității.*

Vorbind despre mit am în vedere acele *credințe generatoare de texte narative mai ample sau lacunare* care se pot raporta, fără dificultăți prea mari, la două principii regizoare. Mai întâi, acestea sunt considerate de către comunitățile tradiționale care le-au memorat și care le perpetuează (sau măcar de către o parte reprezentativă din cadrul acestor comunități) drept „povestiri adevărate" (Eliade, 1978, 8), care istorisesc evenimente petrecute ca atare și care au impus actualul model al lumii. În al doilea rând, sub aspect pur formal, ele se manifestă ca povestiri în care „se poate întâmpla orice", sau, în alți termeni, „în care orice subiect suportă orice predicat" (Lévi-Strauss, 1978, 248). Care sunt dimensiunile reale ale acestui corpus, de unde un anumit nucleu tare al său glisează înspre povestirea liberă și chiar înspre o anumită sumă amorfă de zvonuri lipsite de substanță; care sunt sursele principale din care s-a format acest ansamblu de credințe numit, prin convenție, mitologie românească; ce modele ar fi potrivite pentru a îi descoperi resorturile de funcționare — iată tot atâtea probleme nodale ale cercetărilor actuale care focalizează asupra acestui domeniu.

Dar titlul pentru care optez mai ascunde, în sine, încă o „problemă spinoasă": la ce mă refer, până la urma urmei, atunci când vorbesc despre „actualitate"? Îmi propun să secționez, evident, fluxul temporal de pe poziția prezentului, dar timpul prezent este o realitate aproape

evanescentă. În fluxul cronologic, prezentul poate fi văzut doar ca un *moment* de g lisare a trecutului spre viitor, iar posibilitatea de a investiga atât de rapid şi de eficient un asemenea prezent — mai ales într-o perspectivă atât de complexă, cum este aceea a mitologiei! — este, să nu mă feresc de vorbe mari, o himeră. În aceste condiţii, este evident faptul că a trebuit să „aproximez" acest decupaj al prezentului şi, în ciuda reţinerii pe care o am în a delimita fapte culturale pornind de la evenimente politice — privilegiind, adică, istoria cronologică /şi cronologizată/ în detrimentul duratelor lungi —, voi preciza, de la bun început, că înţeleg, în cadrul discuţiei de faţă, în mod consecvent, prin prezent, ultimul deceniu. În cazul culturii româneşti, „ultimul deceniu" înseamnă, subiacent, perioada scursă de la căderea regimului comunist. Acest decupaj — prea sumar şi extrem de insuficient pentru a defini un interval atât de complex cum este deceniul cuprins între 1990 şi 2000 în spaţiul românesc— sugerează că, în problema care mă interesează aici, se poate descoperi o coerenţă uimitoare.

Scăpată din chingile ideologiei comuniste şi ale raţionalismului absolutist pe care îl impunea ea, societatea românească a manifestat în acest răstimp, printre altele, un interes deosebit pentru informaţiile privitoare la tot ceea ce fusese ocultat până atunci: viaţa religioasă, magia, paranormalul ş.a. Evident, mitologia nu a făcut excepţie, iar mitologia autohtonă cu atât mai puţin.

Puncte de pornire

La mijlocul deceniului al nouălea al secolului trecut, doi autori — diferiţi prin aproape orice se poate imagina: unul în etate, al doilea proaspăt ieşit de pe băncile universităţii; unul, autor de succes, celălalt cunoscut, până atunci, doar în cercurile specialiştilor; unul preocupat de investigarea straturilor culturale suprapuse, celălalt de analiza structuralistă a textelor; şi relevarea diferenţelor ar putea continua — au dat publicităţii două cărţi care se intitulau aproape identic. Este vorba despre *Mitologia română*, a lui Romulus Vulcănescu, tipărită în 1985, sub auspiciile Academiei Române, pe de o parte, respectiv despre *Mitologia populară românească*, a lui Mihai Coman, din care au apărut două volume, unul despre *Vieţuitoarele pământului şi ale apei* (1986) şi al doilea despre *Vieţuitoarele văzduhului* (1988), pe de altă parte.

Unite de subiectul tratat şi, chiar mai mult, atrase, în mod irezistibil, datorită titlurilor, uşor de confundat între ele, cele două demersuri au reuşit să impună opiniei publice româneşti din epocă ideea că mitologia românească este o realitate care trebuie doar relevată în urma unui / unor ample şi extrem de delicate procese interpretative şi comprehensive. Două idei subiacente se desprindeau, de aici. Mai întâi, era vorba despre faptul că acea mitologie românească enunţată nu putea fi prezentată de îndată ca atare. Altfel spus, nu putea fi adus, urgent, înaintea publicului, u n c orpus de t exte — eventual un corpus care să se suprapună peste o anumită specie tradiţională, peste eposul eroic, bunăoară, sau peste un tip sau altul de legende — despre care să se poată afirma convingător că acesta conţine (dacă nu integral măcar în linii esenţiale) mitologia românească. În al doilea rând, în lipsa acestei realităţi textuale evidente şi elocvente, mitologia locală trebuia restituită, or acest lucru nu putea fi realizat decât printr-un proces extrem de laborios, care presupunea mobilizarea unei uriaşe erudiţii.

Pentru a afla ce este mitologia românească, autorul trebuia să investigheze (în limita posibilităţilor) toate sursele privitoare la cultura tradiţională, recitindu-le, însă, în mod aproape invariabil, cu un alt ochi decât o făcuseră înaintaşii săi. El urma să descopere, mereu, amănunte semnificative, care să funcţioneze ca nişte adevărate chei de cod, menite să transforme textele folclorice, credinţele populare, comportamentele stereotipe sau expresiile lingvistice osificate în manifestări figurale ale unui sistem mitologic subiacent, încă prea puţin cunoscut.

Aflaţi înaintea acestor provocări convergente, cei doi autori au optat pentru soluţii distincte. Romulus Vulcănescu a procedat, mai întâi, la reconstruirea unor sisteme mitologice care, considera el, trebuie să fi precedat mitologia românească. În acest sens, un segment cuprinzător al cărţii sale era destinat descrierii a ceea ce el numea „mitologiile ancestrale" (v. Vulcănescu,

1985, p. 84 — 157). Rând pe rând, autorul vorbea, recurgând, în acest scop, la documente credibile sau mai degrabă discutabile și făcând uz de foarte multă imaginație, despre „mitologia predacă", despre „mitologia protodacă", „mitologia daco-romană" și „mitogeneza română". Partea cea mai amplă a studiului o reprezenta, însă, încercarea autorului de a oferi un model fiabil al mitologiei românești. În acest scop, Romulus Vulcănescu s-a străduit să muleze uriașa informație provenind din sfera culturii tradiționale românești pe schemele canonice ale mitologiei greco – romane. În miturile românilor trebuia să fie, neapărat, descoperiți *zei*, *semizei* și *eroi*, iar subiectele pe care le tratau acestea căta să se refere cu necesitate la *cosmogonie*, *teogonie* sau *antropogonie*.

Proiect lăudabil, finalizat printr-o carte de dimensiuni monumentale, mitologia lui Romulus Vulcănescu a reușit, din păcate, să fie prea puțin din ceea ce a ambiționat. Prea interesat de substraturile locale ancestrale, autorul a pierdut din vedere că sursele privitoare la acestea sunt destul de paupere pentru a oferi o bază validă de reconstituire a unor sisteme de credințe și idei coerente. Mai apoi, dornic să convingă că suita de credințe românești alcătuiește, fără dubii, o mitologie, el a recurs, aproape metodic, la „coregerea" textelor utilizate drept argument pentru o idee sau pentru alta, încercând, astfel, să diminueze haloul de ambiguitate din jurul reprezentărilor simbolice studiate. În același sens, pentru a completa un sistem în linii generale atotcuprinzător, Romulus Vulcănescu a folosit tabloul sistematic al mitologiilor considerate drept model ca pe un adevărat „pat al lui Procust". Astfel, o serie de personaje dilematice răspândite în corpusul credințelor și povestirilor românești au fost descrise drept reprezentative pentru un statut sau pentru altul dintre cele considerate absolut necesare într-o mitologie. Rezultatul obținut a fost o mitologie suficient de asemănătoare cu cele clasice, dar care, din păcate, rămânea și suficient de îndepărtată de sistemul de credințe pe care îl invoca drept punct de pornire.

În contrapondere, cercetările lui Mihai Coman s-au construit în proximitatea unui alt tip de mitologie. Modelul nu îl mai reprezenta, de astă dată, sistemul ierarhiilor inamovibile ale pantheonului greco – latin, dublat de faptele memorabile ale zeilor încastrați în aceste sisteme supraetajate. Autorul pornea, în mod invers, de la texte, mizând să descopere, dincolo de ele, modele și logici. Cele două volume publicate au dat la iveală o demonstrație extrem de subtilă, construită prin aplicarea profesionistă a principiilor analizei structurale, mai ales a celei impuse de Claude Lévi-Strauss în *Mitologiques*. Ideea centrală era aceea de a alcătui enciclopedii dacă nu exhaustive, oricum, tentând acest lucru, pentru o serie de reprezentări mitologice – reper. În linia lui Lévi-Strauss, care subliniase, deja, în debutul „mitologiilor" sale, explicând cauza pentru care a ales un anumit mit bororo drept punct inițial al analizei, că: „...Ar fi fost, deci, la fel de legitimă, alegerea oricărui alt reprezentant al grupului ca punct de plecare" (Lévi-Strauss, 1995, 20). Altfel spus, că cercetarea unui ansamblu de narațiuni și credințe de factură mitică poate începe de oriunde, Mihai Coman a ales studierea pozițiilor viețuitoarelor de tot felul în sistemele românești de credințe și practici tradiționale drept *incipit* al demersului său. Concluziile la care se ajunge sunt absolut tulburătoare. Dezbărat de prejudecăți, dezinteresat de atingerea neapărată a anumitor rezultate, textul lui Mihai Coman oferă imaginea convingătoare a unei mitologii bazate pe un sistem subiacent de înțelegere a lumii, manifestate, însă, în reprezentări distincte față de cele deja cunoscute din mitologiile clasice.

Convergența și concurența celor două puncte de vedere, relevată în presa momentului și marcantă în cercurile cercetătorilor români, a dat principalul impuls al cercetărilor de mitologie românească de după 1990.

Reeditări

Maniera cea mai simplă și eficientă de a vizibiliza rapid mitologia populară românească a reprezentat-o punerea în circulație, în tiraje reprezentative, a unor ample colecții de texte dacă nu esențialmente mitice, măcar asimilabile, fără eforturi prea ample, unui asemenea statut.

S-au reeditat, astfel, câteva volume care conțin, între copertele lor, marea parte a corpusului românesc de credințe mitologice și care, în mod suplimentar, sunt primele cărți românești în titlul cărora a fost utilizat cuvântul *mitologie*, cu raportare la sistemul național de credințe și reprezentări imaginare. Mă gândesc, în acest sens, la republicarea principalelor texte ale lui Tudor Pamfile (în 1997, sub titlul generic de *Mitologie românească*), respectiv la reeditarea vechii cărți a Elenei Niculiță – Voronca (1998, la Polirom și Saeculum I.O.), monumentala *Datinele și credințele poporului român adunate și așezate în ordine mitologică*...

Editarea acestor tomuri, devenite, din momentul apariției lor (1903 — cartea Elenei Niculiță – Voronca, respectiv, 1914 — 1924, publicarea succesivă a diverselor fascicule care urmau să alcătuiască „proiectul mitologic" al lui Tudor Pamfile), adevărate raritați bibliografice, greu de găsit chiar în bibliotecile universitare și academice, s-a realizat ca parte componentă într-un program mai amplu de relansare pe piață a marilor colecții de etnografie și folcloristică românească de la sfârșitul secolului al nouăsprezecelea și începutul secolului douăzeci. Cărțile despre obiceiurile familiale sau calendaristice ale lui Simion Florea Marian, monografiile Elenei Sevastos, colecția de credințe a lui Artur Gorovei, cercetările asupra magiei ale lui I-Aurel Candrea sau ale lui Gheorghe Pavelescu — pentru a mă rezuma doar la cazurile cele mai importante — au fost retipărite, cu toate, și s-au bucurat de un succes — de critică dar și la publicul larg, adică, implicit, și de casă! — enorm.

În ceea ce privește cele două cărți care mă interesează aici — ale Elenei Niculiță – Voronca, respectiv Tudor Pamfile — mi se pare demn de notat faptul că editorii lor au simțit, instinctiv, că ele vor juca rolul de *best sellers*, iar lansarea lor pe piață s-a realizat într-un adevărat „război editorial". Astfel, între apariția variantei „Polirom" și a celei de la „Saeculum", a *Datinelor și credințelor poporului român adunate și așezate în ordine mitologică*... s-a scurs doar o perioadă de două săptămâni; fiecare editură încercând să gireze, prin diverse forme simbolice ale prestigiului — colecția în care a fost publicat textul; editorul care l-a îngrijit — dar și — și nu în ultimul rând! — prin preț ediția sa. Comentatorii — unii dintre ei prieteni ai editurii „Polirom", alții, apropiați ai lui Iordan Datcu, editorul variantei de la „Saeculum" — nu au pregetat să elogieze câte una dintre ediții, trecând, efectiv, sub tăcere, apariția celeilalte, astfel încât, fără intensități exagerate și fără asperități prea spectaculoase, „războiul edițiilor", cum l-am numit la timpul respectiv, a devenit o bătălie mai generală între „provincie" și „București", între „editorii din Noul val" și cei de veche factură...

Ceea ce mă interesează, însă, este faptul că tot acest joc, cu evidente tușe dure, s-a purtat pentru asumarea unui volum de mitologie românească, a cărui importanță culturală și al cărui succes au fost indubitabile.

În aceeași ordine de idei, mai semnalez apariția unei întregi serii de cărți de mitologie românească, în marea lor majoritate reeditări, la editura Paideia.

Totul a început printr-o „pseudo-ediție" de mitologie, așa-numita *Mitologie românească* (v. Marian, 2000), așezată sub semnătura lui Simion Florea Marian de către Antoaneta Olteanu. Ce mă îndreptățește să vorbesc despre această carte ca despre o „pseudo-ediție"? În mod fundamental faptul că autorul în discuție, harnicul arhivar al credințelor și riturilor românilor de la trecerea din secolul al nouăsprezecelea în secolul douăzeci, preotul bucovinean Simion Florea Marian nu a publicat niciodată o carte cu un atare titlu și nici nu avea așa ceva între proiectele sale. Volumul apărut la Paideia nu face decât să reia pasaje din diverse alte studii ale lui Simion Florea Marian, decupând, de acolo, acele secvențe care pot fi taxate drept mitologie. Pentru contextul discuției de față, ceea ce ar fi de reținut este, însă, nu aspectul discutabil al cărții în sine, ci faptul că editura a putut plusa, construind, pentru uzul unui cititor novice, o carte de mitologie, cu conștiința că aceasta va fi primită foarte bine. Ceea ce s-a și petrecut, în pofida cronicilor de specialitate extrem de rezervate dacă nu vădit critice. (Sub îngrijirea aceleiași foarte sedule editoare, tot la Paideia au mai fost reeditate, în condiții mult mai onorabile, o serie de mici volume ale lui Tudor Pamfile.)

Noi colecții

Deși mult mai timid, în ultimii ani au fost **publicate o serie de noi colecții** de texte de factură mitologică, obținute în urma unor investigații de teren mai recente. Făcute în general fără metodă, și, mai mult decât atât, cu un gen de ignorare a ansamblului de credințe, dar și a felului în care se manifestă, în mod concret, aceste categorii de texte — care nu sunt, decât în cazuri extrem de rare, atunci când ajung în gura unor performeri de talent, texte ample și separate —, aceste culegeri au o serie de limite. Unele informații sunt prezente în exces, în vreme ce altele, care ar putea fi citite ca detalii semnificative, nu sunt pomenite decât în treacăt, în funcție de bunul plac al celui care a transcris materialul și, apoi, l-a fasonat, pentru a-l publica. Fascinația modelelor oferite de culegătorii de la începutul secolului este, și ea, ușor de observat din interesul obstinat față de anumite subiecte, considerate tradiționale și, în mod paralel, din evitarea altor trame care, neintrate, încă, în antologii, par să nu prezinte un interes prea mare.

Totuși, dincolo de toate aceste neîmpliniri, ultimul deceniu a adus și o mulțime de informații de teren noi, mai ales din Maramureș. Cartea lui Pamfil Bilțiu și a soției sale, Maria Bilțiu, *Izvorul fermecat* (v. Bilțiu, Bilțiu, 1999) este un asemenea volum, în care sunt consemnate — după gustul meu mult prea fragmentar, *id est*, decontextualizat — credințe și nuclee epice despre o serie de personaje centrale din universul de credințe din regiune: *Fata Pădurii*, *Omul Nopții*, *priculici*, *strigoi*, *bosorcoi*, ca și despre un întreg „popor" de draci și spiriduși. Prin caracterul frust al textelor ca și prin noutatea subiectelor, dar mai ales prin sublinierea faptului că acest ansamblu de credințe de evidentă proveniență arhaică este încă viu în satele românești, cartea la care mă refer poate fi asociată doar cu un volum ceva mai vechi care consemna starea de lucruri din Munții Apuseni, în această privință, și anume *Cartea Vâlvelor*, a Mariei Ioniță (v. Ioniță, 1982).

Dicționare de mitologie

Ultimii zece ani au corespuns și unor foarte **laborioase demersuri de sistematizare a informațiilor** existente în corpusurile de texte, iar aceste sistematizări au luat, în mod predilect, forma **dicționarelor**. Este, evident, vorba despre o serie întreagă de încercări prin care se tentează instituirea ordinii pe tărâmul atât de asemănător nisipurilor mișcătoare care este acela al credințelor și reprezentărilor mitice.

Sub acest aspect, dicționarele prezintă o serie de avantaje indiscutabile: între copertele unui asemenea gen de carte se poate găsi cu mare ușurință ceea ce cauți; se poate așeza, totodată, o cantitate imensă de material, întrucât principiul de organizare a lucrării, cel alfabetic, este extrem de permisiv în acest sens. În aceeași ordine de idei, un dicționar confirmă apartenența la un anumit domeniu — cel al mitologiei românești ne interesează acum — și, totodată, dă explicații minimale (are, aș spune, o valoare didactică și de popularizare), limpezind lucrurile atunci când este cazul.

Câțiva autori s-au remarcat în acest domeniu de activitate: Victor Kernbach, Ivan Evseev, Antoaneta Olteanu și, foarte recent, Ion Ghinoiu și Ion Taloș. Evident, o întreprindere de dimensiunile celei la care s-au angajat, pe rând, acești autori este una uriașă. Este, practic, un demers instituțional mai degrabă decât o aventură personală, oricât de mare ar fi competența celui care pornește la acest drum. În aceste condiții, pare straniu — sau, poate, tocmai de aceea! — faptul că unii dintre autori nu sunt cunoscători ai culturilor tradiționale în manifestările lor vii — Ivan Evseev și Antoaneta Olteanu sunt slaviști și oameni de bibliotecă prin excelență, în vreme ce Ion Ghinoiu este, prin formație, geograf —, astfel încât cărțile lor nu fac decât o parte a muncii: rezumă ceea ce s-a spus în vechile texte, fără să poată oferi o dimensiune socială a fenomenului actual.

Interesant mi se pare faptul că apariția unui număr foarte mare de dicționare de mitologie, în ultima perioadă, nu este rezultatul punerii ferme în aplicare a vreunui program de cercetare în

domeniu şi nici măcar a unor proiecte editoriale cât de cât sistematice. Simplificând la maximum ceea ce se petrece, realitatea pare să reflecte, pe un prim plan, un entuziasm sincer pentru o imagine proteică a culturii tradiţionale româneşti, o imagine „ţinută la index" în deceniile dinainte, aşa cum arătam mai sus. Nu ignor însă că, oricât de discret, dincolo de interesul obsesiv pentru mitologie înţeleasă în primul rând ca tezaur de texte şi imagini de factură relictuală şi mai puţin ca resursă simbolică de înţelegere şi interpretare a realităţii de către o comunitate umană, se camuflează, într-un plan secund, şi un anumit dezinteres /poate şi o anume neputinţă/ faţă de ceea ce se petrece în mod nemijlocit în imediata noastră apropiere. Pe acest fond, dicţionarul funcţionează ca un gen de *diggest*, prin intermediul căruia cititorul poate descoperi rapid şi fără eforturi, într-o formă standardizată, ceea ce îl interesează la un moment sau altul, fără să mai fie necesar să se intereseze de ansamblul în care trebuie privit elementul respectiv.

În peisajul publicării de dicţionare româneşti de mitologie, un moment reper, esenţial pentru întregul ansamblu al cercetărilor în domeniu, îl reprezintă apariţia unui volum cum este cel al lui Ion Taloş, *Gândirea magico – religioasă la români* (v. Taloş, 2001). În mod firesc, înspre această carte au convers aşteptări dintre cele mai diverse: confirmarea importanţei unor subiecte de interes decupate anterior; susţinerea sau, din contră, infirmarea anumitor puncte de vedere deja elaborate; mai tranşant sau cu rezervele de rigoare, o anume „limpezire a apelor" într-un domeniu în care, oricât de entuziaşti şi generoşi am fi, cercetările de excelentă valoare interferează, mult prea frecvent, cu discursuri care frizează copios impostura. Cercetările anterioare ale lui Ion Taloş îl recomandau pe autor dacă nu ca pe un potenţial creator de sistem, oricum, drept un reper esenţial şi fundamentat al domeniului.

Este vorba, mai întâi, despre faptul că spre deosebire de ceilalţi autori recenţi de dicţionare de acest gen (Ion Ghinoiu, Ivan Evseev sau Antoaneta Olteanu), Ion Taloş vine în mitologie dinspre etnografie şi folcloristică. Această formaţie anterioară i-a imprimat, probabil, respectul pentru *descrierea realităţilor* / respectiv pentru *narareа faptelor vieţii tradiţionale* ca element primar şi esenţial al investigaţiei, în detrimentul elaborării unui text în care acest gen de informaţii joacă un rol mai degrabă secundar, de argument util pentru dezvoltarea unei interpretări sau a alteia. În aceste condiţii, cartea sa este mai apropiată de modelul arhivistic. Ea consemnează date şi fapte, încercând să acopere, astfel, cât mai fidel, statutul său de dicţionar.

Metoda cheamă după ea şi o anumită manieră de prelucrare a materialului. Excelent cunoscător al universului pe care îl „decupează" după titlurile convenţionale de dicţionar, Ion Taloş redactează fiecare articol prezentând, mai întâi, morfologia obiectului, pentru a înşira, apoi, ocurenţele acestuia în cultura tradiţională. În final, autorul aşează reperele bibliografice ale problemei. În această privinţă, el face nu doar operă de pionierat pe tărâmul redactării dicţionarelor de mitologie românească, ci oferă, în sfârşit, un model de acribie ştiinţifică şi de onestitate umană. În locul invocării câte unei cărţi sau a alteia, într-un joc al întâmplării sau al subiectivităţii respectivului autor, în locul citării aproximative sau al parafrazei indolent neraportate la cadrele sale iniţiale, Ion Taloş practică probitatea profesională. Fiecare articol este, prin urmare, însoţit de o listă dacă nu completă aproape integrală a textelor anterioare care au abordat, mai în detaliu sau măcar tangenţial, problema studiată. De la culegătorii mărunţi din secolul al nouăsprezecelea, la revistele uitate, aproape, ale diletanţilor din micile oraşe provinciale, trecând prin corpus-urile esenţiale ale culturii tradiţionale româneşti şi până la cărţile ultimilor ani (bibliografia ajunge, practic, până la volumele publicate în vara lui 2001), Ion Taloş a consultat aproape totul şi a consemnat, cu o fidelitate exemplară, ocurenţele subiectelor sale de interes. Dealtfel, dicţionarul contrabalansează cele 194 de pagini de texte efective cu nu mai puţin de 50 de pagini de bibliografie.

În altă ordine de idei, voi observa că în ciuda avantajelor excepţionale pe care le oferă dicţionarele, ele au evidente limite ale sistematizării, căci a pune, să spunem, personaje mitice, subiecte mitice, sau rituri care reiterează vechi credinţe într-un dicţionar, înseamnă să le aşezi

după criterii străine modului lor de funcționare, lăsând, practic, pe seama altora, descoperirea sistemelor foarte alambicate de relații care unesc între ele toate aceste elemente.

Descoperirea modelului

În sfârșit dar nu în cele din urmă, ultimul deceniu a însemnat și apariția unor cercetări interpretative și teoretizante asupra mitologiei românești. Numărul autorilor care au abordat subiectul din această perspectivă nu este, din păcate, foarte mare; în același sens, studiile lor, savante și subtile, în majoritatea cazurilor, sunt mult mai restrânse sub aspect cantitativ decât corpusurile de texte sau dicționarele dedicate mitologiei românești. Totodată, redactate strâns, în retorica textului de antropologie culturală, aceste volume sunt mult mai dificile la lectură. Efectul imediat al tuturor acestor stări de fapt este acela că, în raport cu celelalte categorii de texte despre mitologia românească prezentate mai sus, studiile și eseurile care interpretează sistemul românesc de credințe, imaginând modele de funcționare pentru acesta se bucură de un succes la public ceva mai redus.

Cronologic vorbind, primul pas în acest domeniu este reprezentat de apariția (la doar câteva săptămâni de la căderea regimului Ceaușescu) cărții lui Andrei Oișteanu, *Motive și semnificații mito – simbolice în cultura tradițională românească* (v. Oișteanu, 1989). Volumul nu făcea decât să continue mai vechile preocupări în acest domeniu ale autorului, confirmând faptul că de la Andrei Oișteanu pot fi așteptate multe dintre limpezirile necesare pe tărâmul miturilor românești.

Dincolo de studiile absolut fascinante care alcătuiesc cartea, poate fi descoperită, ca un adevărat desen din covor, ideea că marile mituri ale omenirii, în liniile esențiale ale tramei lor sau măcar în senul lor cel mai general, pot fi relevate și prin analiza atentă a textelor culturii tradiționale românești. În acest scop, cercetătorul trebuie să uzeze de pasaje fundamentale dar și de fapte foarte adesea marginale sau banalizate prin uz și abuz. Andrei Oișteanu citește, astfel, o serie de informații culturale de multă vreme desemantizate — dar a căror persistență este uimitoare, astfel încât cauzele acestei încrâncenări în supraviețuire trebuie, în mod evident, să pună pe gânduri și să ridice semne de întrebare — prin grila unor mari mituri. El descoperă în mici legende, bunăoară, variante locale ale mitului românesc al potopului (Oișteanu, 1989, 63 — 119); interpretează colinda despre „furtul astrelor" drept o variantă a mitului cosmogonic (Oișteanu, 1989, 15 — 62); vede în legendele românești despre uriași și blajini variante locale ale antropogoniei (Oișteanu, 1998, 177 — 221) ș.a.m.d.

Ar mai fi de notat și faptul că Andrei Oișteanu este, de departe, unul dintre autorii actuali care pot mobiliza, în scopul susținerii demonstrației lor, o uriașă erudiție, astfel încât orice afirmație poate fi susținută, rapid, printr-o paletă convingătoare de exemple și printr-o suită, subiacentă, de comparații subtile.

În aceeași direcție generală pot fi încadrate și preocupările lui Silviu Angelescu. Specific textelor sale este, însă, interesul pentru definirea principalelor concepte la care este necesar să se recurgă pentru înțelegerea procesului dinamic căruia i se supune mitul în actualitate. Dintre aceste concepte, cele de *mit*, *mit literar*, *motiv*, *motiv literar*, *simbol* sunt, în concepția teoretică a autorului, esențiale. În ceea ce privește materialul interpretat, Silviu Angelescu nu se aventurează pe tărâmurile mișcătoare ale redecupării domeniilor de cercetare. El se mulțumește să studieze texte a căror factură mitică este, de multă vreme, acceptată unanim.

Mitul și literatura (v. Angelescu, 1998), principalul volum în care autorul se dedică acestei problematici este un text care pornește *ex abrupto*, cu definiții tranșante și riguros formulate încă de pe prima pagină. Silviu Angelescu nu se lasă furat de vorbe și de frumusețea lor, căci ceea ce are el de făcut este asemănător unui act chirurgical extrem de complicat și de dureros, periculos până la pierderea controlului, acela al separării fraților siamezi.

Într-o epocă în care interesul pentru mit este enorm și atât de fervent încât el lasă de o parte argumentele și definițiile riguroase, într-o epocă în care se scrie despre mitologie încălcându-se,

prea adeseori, normele cele mai elementare ale logicii, astfel încât de la interpretare la impostură se poate ajunge pe nebăgate de seamă, autorul bucureştean a scris o carte de care cultura românească în general avea nespus de multă nevoie. Este o carte cu vocaţie întemeietoare şi care, dacă nu lămureşte toate problemele, pune, în orice caz, punctul pe i.

Peisajul „interpretării" mitologiei româneşti trebuie completat prin sublinierea importanţei cărţii *Etnologul între şarpe şi balaur. Eseuri de mitologie balcanică* (v. Mesnil – Popova, 1997) a două cercetătoare străine, Marianne Mesnil — profesoară la Université Libre de Bruxelles — şi Assia Popova — cercetătoare la CNRS, de origine bulgară, însă — care propun o prezentare comparativă a câtorva personaje ale mitologiei româneşti (*caii lui Sântoader* şi *oamenii lup* ocupă, aici, poziţii privilegiate) în context balcanic.

Trecând rapid în revistă subiectele studiate de cele două autoare, voi observa că ele acroşează segmente extrem de diverse ale culturii tradiţionale. Rând pe rând, Marianne Mesnil şi Assia Popova se interesează de credinţele despre naştere şi moarte, de viziunea tradiţională despre lumea *de aici* şi *cealaltă lume*, de pâinea *cea de toate zilele* şi de pâinile speciale ale sărbătorilor de primăvară mai ales, de micile industrii casnice feminine şi de credinţele aferente, de sărbătorile de iarnă dar şi de micile festivităţi /cu miturile lor majore, la o lectură mai atentă/ din toamnă şi primăvară. Aşadar, dincolo de titlurile foarte inspirate, dealtminteri, dar care dau impresia unui oarecare fragmentarism, cercetările Mariannei Mesnil şi ale Assiei Popova se dovedesc serioase şi sistematice.

Specificitatea — şi, implicit, valoarea — cărţii lor constă, după mine, în primul rând în *redecuparea* problemelor investigate. Vreau să spun că deşi studiile discutate aici se referă la aceleaşi realităţi tradiţionale vizate intens de etnologia românească, ele focalizează consecvent asupra anumitor chestiuni rămase în umbră, nelămurite încă. De exemplu: riturile naşterii sunt analizate în contextul etnologic al bucătăriei europene, în relaţie cu ideile de fermentaţie, coacere, sărare etc.; clasificarea unanim acceptată de la Hasdeu încoace a strigoilor în *strigoi vii* şi *strigoi morţi* este rediscutată în termenii relaţiilor dintre vrăjitorie şi funeraliile ratate; împărţirea timpului calendaristic este statuată în funcţie anumite borne — situate în toamnă (Sfântul Dumitru, Sfântul Andrei) şi primăvară (Sângiorz) — marcate prin practici rituale sau prin cicluri ale faunei (ursul) şi florei (cornul); practica bulgaro - română a sorcovitului este văzută — în deschidere etnobotanică — în relaţie cu tehnica forţajului plantelor din familia rozaceelor; sărbătoarea Celor Patruzeci de Mucenici îşi dezvăluie complexitatea ca urmare a analizei formelor şi decoraţiilor pâinilor speciale coapte cu această ocazie; Sfânta Vineri este interpretată atât în relaţie cu cultul balcanic al Sfintei Paraschiva cât şi prin studierea ipostazelor sale în naraţiunile fantastice româneşti.

Astfel rezumate, textele Mariannei Mesnil şi ale Assiei Popova îşi evocă singure, sper, interesul. Practic, cele două autoare sparg stereotipiile, ierarhiile unanim acceptate ale faptelor tradiţionale. Ele privesc cultura noastră orală complet dezinhibat şi îşi concep analizele din diverse spaţii teoretice — în general de factură interdisciplinară — extrem de ofertante: studiul civilizaţiilor şi mentalităţilor, medicină populară, etnobotanică, hagiografie, etnolingvistică, naratologie etc., altfel spus într-un spaţiu extrem de fertil pentru înţelegerea complexităţii mitologiei.

În sfârşit, aceleiaşi direcţii i se înscriu şi propriile cercetări. Aşezate în descendenţa unor mai vechi investigaţii, dintre care cele realizate în anii '70 de către Constantin Eretescu, pe de o parte, şi de Ion Taloş, pe de altă parte sunt cele mai importante; nepierzând din vedere ideea că nu trebuie să pornim de la presupoziţia păguboasă că vom găsi, în teren, doar ceea ce ştim din bibliotecă; lăsând foarte multă iniţiativă interlocutorilor, pe care îi consideră, datorită „lecturii" pe care o fac textului tradiţional, primii făuritori ai mitologiei române; conştientă de caracterul incomplet şi disparat al textelor mitice în actualitate, dar şi de posibilitatea lor fantastică de a se organiza, dezorganiza şi reorganiza; acestea sunt punctele de pornire pentru rescrierea, pe

hârtie, a ceea ce am numit „mitologie difuză", uzând de un mai vechi concept al lui Henri H. Stahl, „obște pe bază de tradiție difuză" (v. Hedeşan, 2000, p. 11 — 16, *passim*).

În loc de concluzii

Sistem imaginar ale cărui resorturi intime sunt, încă, departe de a-şi fi dezvăluit toate subtilitățile; domeniu al discuțiilor intense şi, adesea, contradictorii între specialişti de cele mai variate formații; orizont al aşteptărilor unui public avid de descoperirea propriei identități; o sumă impresionantă de documente — al căror domeniu referențial se extinde mereu, din ce în ce mai multe fapte culturale, sociale, politice şi istorice fiind interpretate în registrul mitologiei (v., mai ales, cercetările lui Lucian Boia); un şantier de lucru pentru vreme extrem de îndelungată... Altfel spus, mitologia românească în actualitate...

Bibliografie:

Angelescu, 1999 : Silviu Angelescu, *Mitul şi literatura*, Bucureşti, Univers.

Bilțiu, Bilțiu, 1999 : Pamfil Bilțiu, Maria Bilțiu, *Izvorul fermecat*, Legende, basme mitologice, povești mitologice şi mito-credințe din județul Maramureş, Biaia Mare, Gutinul.

Boia, 1997 : Lucian Boia, *Istorie şi mit în conştiința românească*, Bucureşti, Humanitas

Boia, 1998 : (sub direcția lui) Lucian Boia, *Miturile comunismului românesc*, Bucureşti, Nemira.

Boia, 1999 (I) : Lucian Boia, *Două secole de mitologie națională*, Bucureşti, Humanitas.

Boia, 1999 (II): Lucian Boia, *Mitul longevității*, Cum să trăim 2oo de ani, Bucureşti, Humanitas.

Ciauşanu, 2001 : Gh. F. Ciauşanu, *Superstițiile poporului român în asemănare cu ale altor popoare vechi şi noi*, Ediție critică, prefață şi indice tematic de I. Oprişan, Bucureşti, Saeculum I.O.

Coman, 1986 : Mihai Coman, *Mitologie populară românească*, I, Viețuitoarele pământului şi ale apei, Bucureşti, Minerva.

Coman, 1988 : Mihai Coman, *Mitologie populară românească*, II, Viețuitoarele văzduhului, Bucureşti, Minerva.

Coman, 1996 : Mihai Coman, *Bestiarul mitologic*, Bucureşti, Editura Fundației Culturale Române.

Eliade, 1978: Mircea Eliade, *Aspecte ale mitului*, În româneşte de Paul G. Dinopol, Prefață de Vasile Nicolescu, Bucureşti, Univers.

Eliade, 1995 : Mircea Eliade, *De la Zalmoxis la Genghis – Han*, Studii comparative despre religiile şi folclorul Daciei Orientale, Traducere de Maria Ivănescu şi Cezar Ivănescu, Bucureşti, Humanitas.

Evseev, 1997 : Ivan Evseev, *Dicționar de magie, demonologie şi mitologie românească*, Timişoara, Amarcord.

Ghinoiu, 2001 : Ion Ghinoiu, *Panteonul românesc*, Dicționar, Bucureşti, Editura Enciclopedică.

Ioniță, 1982 : Maria Ioniță, *Cartea Vâlvelor*, — Legende din Munții Apuseni —, Cu un cuvânt introductiv de Ion Şeuleanu, Cluj – Napoca, Dacia.

Hedeşan, 1998 : Otilia Hedeşan, *Şapte eseuri despre strigoi*, Timişoara, Marineasa.

Hedeşan, 2000 : Otilia Hedeşan, *Pentru o mitologie difuză*, Timişoara, Marineasa .

Kernbach, 1989 : Victor Kernbach, *Dicționar de mitologie generală*, Postfață de Gh. Vlăduțescu, Bucureşti, Editura Ştiințifică şi Enciclopedică.

Lévi – Strauss, 1978 : Claude Lévi – Strauss, *Antropologia structurală*, Prefață de Ion Aluaş, Traducere din limba franceză de J. Pecher, Bucureşti, Editura Politică.

Lévi – Strauss, 1995 : Claude Lévi – Strauss, *Mitologice*, I, *Crud şi gătit*, Traducere şi prefață de Ioan Pânzaru, Bucureşti, Babel.

Marian, 2000 : Simion Florea Marian, *Mitologie românească*, Ediţie îngrijită, cuvânt înainte şi note de Antoaneta Olteanu, Bucureşti, Paideia.
Mesnil — Popova, 1997 : Marianne Mesnil, Assia Popova, *Etnologul între şarpe şi balaur, Eseuri de mitologie balcanică*, Cuvânt înainte de Paul H. Stahl, Traducere de Ioana Bot şi Ana Mihăilescu, Bucureşti, Paideia.
Niculiţă – Voronca, 1998 : Elena Niculiţă – Voronca, *Datinele şi credinţele poporului român adunate şi aşezate în ordine mitologică*, Ediţie îngrijită de Victor Durnea, Studiu introductiv de Lucia Berdan, Iaşi, Polirom, I, II; /dar şi / Ediţie îngrijită şi introducere de Iordan Datcu, Bucureşti, Saeculum I.O., I, II.
Oişteanu, 1989 : *Motive şi semnificaţii mito-simbolice în cultura tradiţională românească*, Bucureşti, Minerva.
Oişteanu, 1998 : Andrei Oişteanu, *Mythos & logos*, Studii şi eseuri de antropologie culturală, Bucureşti, Nemira.
Olinescu, 2001: Marcel Olinescu, Mitologie
Olteanu, 1998 : Antoaneta Olteanu, *Metamorfozele sacrului*, Dicţionar de mitologie populară, Bucureşti, Paideia.
Pamfile, 1997 : Tudor Pamfile, *Mitologie românească*, Ediţie critică cu [sic!] studiu introductiv şi notă asupra ediţiei de Mihai Alexandru Canciovici, [Bucureşti], All.
Pamfile, 2001: Tudor Pamfile, *Diavolul, învrăjbitor al lumii*, După credinţele poporului român, Ediţie îngrijită de Antoaneta Olteanu, Cuvânt înainte de Nicolae Constantinescu, Bucureşti, Paideia.
Taloş, 2001 : Ion Taloş, *Gândirea magico – religioasă la români*, Dicţionar, Bucureşti, Editura Enciclopedică.
Vulcănescu, 1985 : Romulus Vulcănescu, *Mitologie română*, Bucureşti, Editura Academiei.

Munca – o perspectivă mitologică şi religioasă

Oliviu Felecan
Universitatea de Nord, Baia Mare

O cercetare despre noţiunea *muncă* este dintre cele mai pasionante, cu toate că, după cum afirmă Tatiana Slama – Cazacu[1], frapează lipsa studiilor de specialitate în legătură cu raporturile complexe dintre limbaj şi muncă. Şi aici nu avem în vedere sărăcia unei bibliografii adecvate doar cu privire la munca fizică sau intelectuală, administrativă, tehnică sau artistică, ci şi a uneia din perspectivă diacronică, cu atât mai mult cu cât importanţa ei pentru om rămâne covârşitoare, ea reprezentând condiţia de bază a vieţii omeneşti şi a progresului social. *A munci nu e doar un mijloc de a câştiga bani, ci constituie*, cum scrie Papa Ioan Paul al II-lea în *Laborem exercens*, *o dimensiune fundamentală a omului pe pământ*[2]. De altfel, întregul univers este o creaţie, o exercitare a voinţei creatoare, aşa cum reiese din primul capitol al *Bibliei*[3], intitulat sugestiv *Facerea*. Cea dintâi propoziţie (*La început a făcut Dumnezeu cerul şi pământul, Fac. 1,1*) denotă că prima înfăţişare a divinităţii în lume este în strânsă legătură cu munca, demonstrând importanţa acesteia, fără de care n-ar fi existat nimic. După ce sunt plăsmuite toate cele văzute şi nevăzute, fiinţe şi nefiinţe, Dumnezeu hotărăşte şi condiţia omului, care era aceea de a avea o activitate, chiar înainte de căderea în păcat (*Fac. 2, 15*): *şi l-a pus în grădina cea din Eden, ca s-o lucreze şi s-o păzească*. După cunoaşterea binelui şi răului, Adam este pedepsit să-şi câştige pâinea, cu osteneală şi în sudoare, toate zilele vieţii lui (*Fac. 3,17*): *blestemat va fi pământul pentru tine! Cu osteneală să te hrăneşti din el în toate zilele vieţii tale!*; (*Fac. 3,19*) *În sudoarea feţei tale îţi vei mânca pâinea ta, până te vei întoarce în pământul din care eşti luat.*

Dar pedeapsa pe care divinitatea a dat-o omului, aceea de a munci întreaga sa existență, nu constituie o inovație a creștinismului, ea reprezentând un *topos* comun tuturor civilizațiilor vechi. La asiatici de exemplu, *toate miturile asiro-babiloniene afirmă că omul a fost creat ca să fie slujitor al zeilor, așa cum boul e menit să slujească pe om.*[4]

Apropiindu-ne de spațiul european, se poate constata că tehnicile mai recente, ca agricultura, creșterea vitelor, tăierea arborilor, construirea caselor, cultura viței de vie și a pomilor fructiferi, țesătoria etc. ocupă un loc important în legendele zeilor și eroilor. Mitul lui Prometeu și al Pandorei, narate de Hesiod în *Munci și zile*[5] sunt interesante prin aceea că atestă aproape aceeași mentalitate ca la creștini în legătură cu munca și raporturile stabilite între om și divinitate. Potrivit mitului hesiodic al vârstelor, la origine, *oamenii trăiau fără să muncească, într-un asemenea belșug încât nu aveau nici o pricină pentru a se invidia între ei și nici pentru a se întrece în trudă ca să fie bogați.*[6] E vorba de vârstele de aur și de argint, când atât lucrările războiului, cât și cele ale ogorului le sunt la fel de străine. Cel care răstoarnă această ordine socială, încercând să-i înșele pe zei și să dea oamenilor mai mult decât li se cuvenea, este Prometeu. Dar oricât de șiret ar fi fost titanul, e prins în capcana pe care o uneltise, ducând cu el în nenorocire întreaga omenire. Răpirea focului trebuie plătită, conform principiului că orice lucru bun are reversul său în rău, orice avuție e condiționată de trudă: asistăm la sfârșitul vârstei de aur, a cărei reprezentare în imaginația mitică subliniază opoziția între fertilitate și muncă, întrucât toate bogățiile apar spontan din pământ în această epocă:

Căci pe pământ odinioară ducea tot neamul omenesc
Un trai scutit de orice rele, ferit de munci istovitoare. (p. 44)
Tot felul de-avuții
Aveau și roditoarea glie le dăruia de bunăvoie
Recolte mari și-mbelșugate.(p. 45)[7]

Dar abundența vârstei de aur rămâne o amintire. Tabloul vieții omenești în vârsta de fier se rezumă la *nevoia de a trudi pământul pentru a obține hrana.* Muritorii sunt nevoiți să-l are anotimp după anotimp și să îngroape sămânța din care vor ieși grânele, datorită faptului că zeii au ascuns viața – *bios* -, adică hrana. Prin voința lui Zeus, ce dorea să pedepsească furtul focului, oamenii trebuie să accepte această lege aspră și să nu-și precupețească nici eforturile, nici osteneala pentru a-și spori bunurile. Nu există fericire, nu există abundență care să nu fie plătite dinainte cu o trudă aprigă – *ponos*. Munca instituie noi relații între zei și oameni. Pe de-o parte, oamenii renunță la *hybris*, iar de cealaltă parte, zeii asigură celor ce muncesc bogăția *în turme și în aur.* După cum observă J.-P. Vernant[8], muncii i se conferă o valoare religioasă: *cei ce muncesc devin de mii de ori mai dragi nemuritorilor*, hambarele lor se umplu de grâne. *Desigur, pentru un mărunt țăran beoțian din secolul al VII-lea a. Chr. n., munca rămâne limitată în mod esențial la agricultură: ideea unei activități și aceea a unei funcții tehnice nu sunt încă bine configurate. Dar originalitatea lui Hesiod constă în a fi stabilit, prin conflictul ce-l opune pe Zeus lui Prometeu, locul muncii într-o gândire religioasă elaborată.*

Așa cum în *Biblie* omul e pedepsit să muncească din greu întreaga sa existență ca urmare a curiozității malefice a Evei, ce dorea să încalce porunca divină, la fel și în mitologia greacă, truda se răspândește printre muritori prin intermediul Pandorei. Probabil avem a face cu o încercare tipic umană de ocolire a responsabilității proprii, de identificare a femeii ca pricină a unui destin marcat de griji, chinuri, boli și chiar moarte. Dar aproape niciodată omul nu conștientizează că munca ce îi caracterizează viața e rezultatul direct sau indirect al faptelor sale, de cele mai multe ori în discordanță cu transcendentul. În această direcție, munca trudnică îl poate urmări chiar dincolo de moarte, ca eternizare a unei stări de fapt, conform principiului *după faptă și răsplată.*

Un exemplu elocvent îl găsim tot în mitologia greacă[9] unde, pentru viclenia și înșelăciunile săvârșite pe pământ, Sisif a fost osândit să muncească istovitor în viața de apoi: trebuia să împingă un bolovan uriaș spre vârful unui munte înalt și prăpăstios, însă, când să-și isprăvească

treaba, bolovanul îi scapă din mâini şi se rostogoleşte la vale, eternizând astfel chinul zadarnic al întemeietorului oraşului Corint.

Dar munca nu este o îndatorire doar a oamenilor. Din diverse motive, eroii sau odraslele zeilor au de îndeplinit tot felul de isprăvi trudnice. Un caz clasic îl constituie Heracles, fiul lui Zeus, care, pentru a scăpa de sub stăpânirea lui Eurystheus – un rege slab şi fricos – trebuia să înfăptuiască 12 munci, dătătoare şi de viaţă veşnică, potrivit prezicerii Pitiei, preoteasa lui Apollo.

Ba mai mult, nici chiar zeii nu se pot sustrage unor activităţi extrem de obositoare, impuse de implacabilul destin. În acest sens, povara lui Atlas e cea mai grea, el având datoria să ţină pe umeri pământul sau bolta cerească. Practic, soarta umanităţii se sprijină pe truda unui nemuritor, dovedind că nimic nu e mai important decât munca asiduă, săvârşită cu tenacitate.

Însă munca nu se rezumă doar la contextul biblic sau la miturile şi legendele Antichităţii; sfera ei de cuprindere este mult mai largă. Astfel, ea reprezintă o activitate fizică sau intelectuală, îndreptată spre un anumit scop: pentru a produce cele necesare traiului, pentru profit, pentru plăcere ori, dimpotrivă, este o activitate silită, făcută de nevoie. Încă din Grecia antică au existat diferite „definiţii", unele metaforice, precum cele ale lui Esop (*Munca e comoara oamenilor*) şi Euripide (*Munca e părintele gloriei şi al fericirii*). Proverbe care să teoretizeze doar în câteva cuvinte ce este munca se pot întâlni în toate limbile lumii[10]: *Le travail est souvent le père du plaisir* („Munca e adesea tatăl plăcerii"), *Le travail c'est la liberté* („Munca înseamnă libertate"), *El trabajo es la primera de las virtudes* („Munca e prima dintre virtuţi"), *Toil is the law of life and its best fruit* („Munca este legea vieţii şi rodul ei cel mai bun"), *Arbeit ist der Tugend Quell* („Munca e izvorul virtuţii").

Nu numai înţelepciunea populară a încercat să dea definiţii *muncii*. De-a lungul timpului, această preocupare au avut-o şi numeroşi cărturari[11], precum P. Doumer (*A fi activ înseamnă a trăi. Gândirea şi voinţa n-ar fi nimic dacă n-ar servi activităţii. Acţiunea, activitatea, munca sunt necesare echilibrului moral şi fizic al omului. Sunt înseşi condiţiile vieţii sale.*) sau Voltaire (*Cu cât înaintez în cariera vieţii, cu atât găsesc mai necesară munca; ea devine cu timpul cea mai mare dintre plăceri şi ţine loc tuturor iluziilor pierdute*). Pentru V. Hugo *munca e o lege. Cine n-o primeşte, socotind-o plictiseală, o îndură mai târziu ca pe o tortură. Nu vrei să-i fii prieten, ai să-i fii sclav; nu vrei să fii muncitor, ai să fii rob.* Şi pentru poporul român munca a constituit activitatea predominantă de-a lungul timpului. Aşa cum remarca Eminescu, *munca este legea lumii moderne, ce nu are loc pentru leneşi... Temeiul unui stat e munca şi nu legile...; Bogăţia unui popor nu stă nici în bani, ci iarăşi în muncă... Fiecare, şi mare şi mic, datoreşte un echivalent de muncă societăţii în care trăieşte....* Toţi oamenii de cultură au avut un adevărat cult al muncii, conştientizând că fără de ea nimic nu s-ar fi putut realiza, iar omenirea nu ar fi ajuns la stadiul de civilizaţie la care este. Foarte bine a ilustrat aceasta George Enescu: *Pentru mine, viaţa fără muncă nu-şi are raţiune... Mulţumirea cea mai mare, singura mulţumire este lucrul.*

Lăsând deoparte aceste aprecieri literare, uneori metaforice, ale *muncii*, se cuvine definit conceptul ce constituie o formă specială a activităţii umane. Şi nu e un demers uşor, deoarece, după cum observa Alain Birou în *Vocabulaire pratique des sciences sociales*, *nici o definiţie a muncii nu este total satisfăcătoare, căci ea implică o concepţie a omului şi a locului său în lume şi nu ar putea pune de acord toate părerile*[12]. E motivul pentru care există o multitudine de definiţii, în funcţie de sursa citată şi de domeniul de proveniență a autorilor.

Astfel, conform *Dicţionarului de etnologie şi antropologie*[13] *termenul de muncă desemnează astăzi în primul rând diversele modalităţi inventate de om pentru a acţiona asupra mediului său natural şi pentru a exploata mijloacele materiale ale existenţei sale sociale. Aceste modalităţi poartă numele de vânătoare, agricultură etc.* Dar sensul abstract apare abia în sec. al XVIII-lea, odată cu ieşirea la lumină în Occident a unei ştiinţe noi, economia politică. În 1776, Adam Smith avansează ideea că orice muncă depusă de om, în producţia şi circulaţia

mărfurilor agricole sau industriale, reprezintă sursa bogăţiei naţiunilor civilizate, bogăţie măsurată în bani. Ideea în cauză a fost îmbrăţişată ulterior de economişti, potrivit conceptului că munca e izvorul oricărei avuţii. Prin aceasta, el se opunea lui Quesnay (1751), pentru care bogăţiile proveneau din natură şi din agricultură, considerând totodată „sterile" industria, comerţul şi pe cei ce le practicau. Pentru Smith, munca se prezenta ca o sursă de valori de folosinţă şi de schimb, însă doar *munca producătoare de mărfuri era productivă din perspectiva bogăţiei sociale, afirmaţie în deplin acord cu logica raporturilor ce dominau economia Angliei*, cea mai dezvoltată din lume la acea dată.

Conceptul abstract de *muncă* s-a născut într-o epocă în care începeau să dispară diferenţierile ce izolau diversele forme de muncă şi împiedicau compararea acestora, în care produsele tuturor formelor de activităţi se transformau din ce în ce mai mult în mărfuri cu valori de folosinţă şi de schimb măsurate în bani şi în care câştigă teren prestaţia retribuită, îndeplinită de către indivizi liberi ca persoană, însă constrânşi, pentru a supravieţui, să-şi vândă propria forţă de muncă – devenită ea însăşi marfă – celor ce deţineau proprietatea asupra mijloacelor de producţie şi a banilor.

Raporturile oamenilor cu natura sunt deci, în acelaşi timp, relaţii între oameni, fie de cooperare, fie de dominare şi de exploatare, ce depăşesc domeniul proceselor concrete de muncă. Prin urmare, conchide *Dicţionarul de etnologie şi antropologie*, munca umană este *o activitate individuală sau colectivă, intenţională şi noninstinctivă, exercitată asupra naturii printr-o succesiune de operaţii având drept scop desprinderea din aceasta a unor elemente materiale care să servească nevoile umane*[14].

Activitatea apare astfel ca forma cea mai largă a raportului om – lume, ea constituindu-se în condiţia de bază a vieţii omeneşti. Se poate afirma că omul a apărut datorită muncii. Conform teoriei evoluţioniste a lui Darwin, adoptată de gânditorii marxişti, *munca e cea care deosebeşte ceata maimuţelor de societatea omenească*[15], ea l-a creat chiar pe om însuşi. Munca e una dintre caracteristicile care îl deosebesc pe om de restul creaturilor. Activitatea lor e legată exclusiv de subzistenţă, de procurarea hranei, pe când *munca începe odată cu făurirea uneltelor, în speţă a celor de vânătoare şi pescuit*. Odată cu dezvoltarea minţii umane, *vânătorii şi creşterii vitelor li s-au adăugat agricultura, apoi torsul şi ţesutul, prelucrarea metalelor, olăritul, navigaţia. Alături de comerţ şi de meserii s-au ivit, în sfârşit, arta şi ştiinţa.*[16] Omul se deosebeşte de animale prin muncă, ceea ce a dus nu numai la supunerea naturii scopurilor sale, ci chiar la stăpânirea ei. *Homo faber* nu constituie decât o fază primordială a lui *homo sapiens*: umanizând natura, omul duce spre perfecţiune propria sa natură.

Din perspectivă religioasă[17], s-au exprimat mai multe teorii de-a lungul timpului, ultima constituind-o *Laborem exercens* a Suveranului Pontif, în 1981, centrată în totalitate asupra muncii şi având subiectul uman pus în prim-planul acesteia. Din primele rânduri se desprinde cu claritate rolul muncii: doar prin ea *omul trebuie să-şi procure pâinea cea de toate zilele şi să contribuie la progresul continuu al ştiinţelor şi al tehnicii şi, mai cu seamă, la propăşirea constantă, culturală şi morală, a societăţii în care trăieşte în comuniune cu semenii săi.*
Definirea conceptului vine de la sine. Astfel, *cuvântul muncă desemnează orice muncă îndeplinită de om, oricare ar fi caracteristicile şi circumstanţele acesteia, altfel spus orice activitate umană care poate şi trebuie să fie recunoscută ca muncă printre multitudinea îndeletnicirilor de care omul este capabil şi la care este predispus prin propria sa natură, în virtutea caracterului uman.*[18] Primul fundament al muncii este însuşi omul şi se poate observa asta de-a lungul veacurilor, încă de la apariţia lui pe pământ.

În *Vechiul Testament* pesimismul şi optimismul asupra muncii coexistă. Munca se dovedeşte a fi grea chiar dacă e bună creaţia, acesta fiind rodul neascultării şi al păcatului (*Gen., III, 17 - 19*)[19]. Acestui tablou sumbru legat de greşeală şi de moarte i se adaugă sentimentul vanităţii faţă de orice trudă: *Apoi m-am uitat la toate lucrările pe care le făcusem cu mâinile mele şi la efortul cu care le făcusem: şi iată, totul era deşertăciune şi goană după vânt şi nu era*

nici un câştig sub soare (*Ecl., II, 11*); *Mi-am urât până şi toată munca pe care o făcusem sub soare, pentru că trebuie s-o las omului care va fi după mine*(*Ecl., II, 17*), căci totul este în van pentru cine a trudit cu înţelepciune, cu pricepere şi cu succes. Concluzia e cât se poate de amară: *Ce folos are omul din toată munca lui şi din toată străduinţa inimii lui, cu care se chinuieşte sub soare?* (*Ecl., II, 22*), deoarece *Toate zilele lui sunt pline de durere şi munca lui nu este decât necaz* (*Ecl., II, 23*).

Dar se întrezăreşte şi viziunea optimistă asupra muncii: omul e creat după chipul şi asemănarea lui Dumnezeu (*Gen., I, 26*); activitatea creatoare a Domnului e lăudată, aşa cum trândăvia e condamnată în numeroase texte de literatură sapienţială, în particular în *Cartea Proverbelor* (*Pr., VIII, 22 - 31*). Nu trebuie uitată nici osteneala depusă pentru a construi Arca lui Noe, salvatoare nu doar pentru întreaga sa familie, ci şi pentru celelalte vietăţi de sub soare (*Gen., VI, 14 - 22*).

Aceeaşi ambivalenţă se regăseşte şi în *Noul Testament*, u nde m unca l ui I sus – t âmplar apare evocată cu discreţie (*Mc., VI, 3*). Discipolii îşi părăsesc meseriile lor pentru a-l urma pe Christos, iar Pavel se mândreşte să lucreze cu mâinile sale pentru a-şi asigura independenţa economică (*1Th., II, 9* sau *2Th., III, 8*): *N-am mâncat fără plată pâinea nimănui, ci lucrând din greu şi obosindu-ne, am muncit noapte şi zi, ca să nu fim povară nimănui dintre voi.*

În primele secole creştine, morala muncii se înscrie pe acelaşi făgaş, al urmării lui Christos: *sequela Christi*. Aşteptarea reîntoarcerii Mântuitorului nu ar putea fi o justificare a leneviei. Escatologia nu se sustrage de la muncă. Didahia prezintă munca drept o colaborare la opera lui Dumnezeu. Mai mult, ea permite să fie ajutaţi cei săraci, de unde rezultă o obligaţie morală şi creştină de a presta o activitate. Primele comunităţi creştine s-au format îndeosebi la oraşe, printre lucrători şi artizani care s-au convertit întru Christos, ceea ce dă naştere unei solidarităţi profesionale între adepţii noii religii, mai ales într-o epocă în care creştinismul era încă minoritar şi, uneori, chiar persecutat.

Odată cu apariţia monahismului, munca este sanctificată în cadrul unei vieţi dedicate în întregime Domnului, conform dictonului celebru *ora et labora*. Activitatea însoţeşte *opus Dei*. Intervenind într-un conflict intern la o mănăstire, Augustin – episcop de Hippona – ţine partea călugărilor care vor să muncească, sprijinindu-se pe formula moştenită de la Sf. Pavel, care subordonează unei activităţi laborioase chiar şi dreptul la hrană: *Cine nu vrea să lucreze, nici să nu mănânce* (*2Th., III , 10*). Munca manuală şi rugăciunea orânduiesc timpul călugărului, determină asceza monastică şi sunt cele două mijloace necesare pentru a le înălţa la unitatea spirituală. Sf. Vasile recomandă stăpânirea meseriei. Casian mărturiseşte că activitatea permite îndreptarea moravurilor, purificarea viciilor şi dobândirea stăpânirii de sine, preţioasă pentru a ajunge la contemplaţie. Totuşi, oricâtă încurajare ar fi, munca poate da loc şi la abateri nepermise. Astfel, Sf. Jérôme condamnă călugării care produc, dar se dovedesc orgolioşi prin prisma roadelor câştigului lor.

Cu excepţia câtorva meserii rău văzute, precum cea a comedianţilor, creştinii se consacră aceloraşi îndeletniciri ca şi ceilalţi. Lenea e percepută ca un rău social şi spiritual. Sf. Benedict comentează rânduiala călugărilor săi în termeni duri: *Trândăvia este duşmana sufletului*. Omul e un colaborator al Domnului, iar munca face parte integrantă din viaţa creştină.

Începând cu Evul Mediu, spiritualitatea muncii se va dezvolta. Dar ea nu e legată de construcţia de catedrale, pusă în valoare de romantici, nici de o spiritualitate a muncii – penitenţă a modului de producţie feudal, susţinută de marxişti. Timpul închinat bisericii şi cel dedicat altor ocupaţii se delimitează, anunţând activitatea secularizată a societăţii moderne. Munca devine merit şi începe să fie valorizată nu doar ca meserie, ci şi prin câştigul pe care-l aduce cu sine. Un p roverb m edieval n e r eaminteşte că doar prin efort încordat se obţine o treaptă înaltă în ierarhia socială: *Dilige sudorem, sic pervenies ad honorem* („Îndrăgeşte sudoarea, astfel vei ajunge la onoare")[20]. Acţiunea de a face ceva e cu atât mai apreciată, cu cât situaţia săracului se schimbă. În timp ce Sf. Bonaventura distinge încă diverse tipuri de

îndeletniciri în funcție de starea socială a celor ce și le asumă – *opera artificialia* („lucrările necesare"), *opera civilia* („treburile conducătorilor societății politice"), *opera spiritualia* („faptele clericilor și prelaților") –, reforma protestantă va reunifica întreaga activitate umană sub ideea de vocație – *Beruf* la Luther, *calling* în traducerea anglicană.

Pentru creștini, un lucru este clar – se subliniază prin Conciliul Vatican II: *considerată în ea însăși, activitatea umană, individuală și colectivă, acest efort uriaș prin care oamenii, de-a lungul secolelor, se îndârjesc să-și amelioreze condițiile de trai, corespunde planului lui Dumnezeu. Creat după asemănarea sa, omul a primit misiunea de a supune pământul și toate ale sale, de a conduce universul în sfințenie și dreptate, recunoscându-l pe Dumnezeu drept creator al tuturor lucrurilor* (*Gaudium et Spes, §34*).

Note

1. *Psiholingvistica. O știință a comunicării*, Editura All, [București],1999, cap. *Comunicarea și munca*, p. 463 - 464.
2. "Famille chretiénne", N° 995, février, 1997, p. 5.
3. *Biblia sau Sfânta Scriptură*, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1982.
4. *Gândirea asiro-babiloniană în texte*, București, Editura Științifică, 1975, p. XI.
5. Hesiod – Orfeu, *Poeme*, București, Editura Minerva, 1997; *Munci și zile*, p. 41 - 71.
6. Jean-Pierre Vernant, *Mit și gândire în Grecia antică*, [București], Editura Meridiane, 1995, p. 74 .
7. Hesiod, *Munci și zile*, trad. Ion Acsan, p. 44 - 45.
8. *Op. cit.*, p. 318 - 319.
9. Dintre sursele utilizate pentru trimiterile mitologice pot fi amintite: Victor Kernbach, *Dicționar de mitologie generală*, București, Editura Albatros, 1995; Dr. I. Kiriac, *Mythologie*, Ediția a II-a revăzută și corectată, București, Editura Cartea Românească S.A., [f.a.]. N. A. Kun, *Legendele și miturile Greciei antice*, [București], Editura Științifică, 1960. George Lăzărescu, *Dicționar de mitologie*, București, Editura Ion Creangă, 1979.
10. Mircea M. Duduleanu, *Munca reflectată în proverbele lumii*,București, Editura Albatros, 1972, p. 44.
11. Id., *Ibid.*, p. 25 - 27.
12. *Catholicisme. Hier Aujourd'hui Demain*, Encyclopédie publiée sous le patronage de l'Institut catholique de Lille par G. Mathon et G.-H. Baudry, Tome quinzième, Letouzey et Ane Éditeurs, Paris, [2000], p. 252.
13. Pierre Bonte și Michel Izard, *Dicționar de etnologie și antropologie*, [Iași], Editura Polirom, 1999, p. 452.
14. Idem, *Ibidem*, p. 454.
15. Friedrich Engels, *Dialectica naturii*, București, Editura Politică, 1959, p. 158.
16. Id., *Ibid.*, p. 159 - 160.
17. Sursele bibliografice utilizate pentru această parte sunt: *Catholicisme...* p. 252 - 283: Jean-Paul II, *Le travail humain*. Lettre encyclique *Laborem exercens* à l'occasion du 90e anniversaire de l'encyclique *R erum novarum*, Édit ions du C enturion , [Paris], 1981; Patrick de Laubier, *La pensée sociale de l'Eglise catholique*, Éditions Universitaires Fribourg Suisse, [f.a.]; Jean-Paul II, *Le centenaire de Rerum novarum*. L'enseignement social de l'Eglise, Les Éditions du Cerf, Paris, 1991.
18. *Catholicisme...*, p. 275.
19. Ideea a fost detaliată în paginile anterioare. Citatele biblice sunt extrase din *Biblia sau Sfânta Scriptură. Vechiul și Noul Testament*, Gute Botschaft Verlag, Dillenburg, West Germany, 2nd edition, 1990.
20. Eugen Munteanu, Lucia – Gabriela Munteanu, *Aeterna latinitas. Mică enciclopedie a gândirii europene în expresie latină*, [Iași], Editura Polirom, 1996, p. 70.

"Anuarul arhivei de folclor". Fişă de dicţionar (1932-1945,1980)

Prof.Dr. Ion Şeuleanu
Facultatea de litere
Universitatea "Babeş-Bolyai"

Printre obiectivele urmărite de nou înfiinţata Arhivă de Folclor a Academiei Române (1930) era şi acela de a edita o publicaţie riguros ştiinţifică închinată integral problemelor etnografiei şi folclorului românesc. Apare astfel, în 1932 (la Cluj, "publicat de Ion Muşlea") " Anuarul arhivei de folclor" care, prin cele şapte volume ale sale tipărite până în 1945, avea să devină ca preocupări, viziune şi metodologie a abordării, publicaţia etalon în sfera ştiinţelor despre cultura populară. " Anuarul arhivei de folclor" reflectă cu fidelitatea starea acestor ştiinţe din momentul respectiv, ca şi, mai ales, concepţia lui Ion Muşlea, întors de curând de la Ecole roumaine e n F rance (1923-1925), despre folclor şi despre studiul acestuia. Considerat drept "realizarea cea mai apreciată" (Ion Taloş) a lui Muşlea, Anuarul şi-a adus o "contribuţie substanţială în folcloristica vremii în aproape toate sectoarele mari ale cercetării" (Ovidiu Bîrlea).

Sau, spre a mai consemna o opinie, cele şapte volume ale "Anuarului..." se constituie într-o "contribuţie din cele mai însemnate la etnografia românească" (în Ion Muşlea, **Cercetări etnografice şi de folclor"**, I, Ediţie îngrijată, ca studiu introductiv , bibliografie, registrul corespondenţei de specialitate, indice, de Ion Taloş, Bucureşti, Editura Minerva, 1971. P. XV.)

Editat de Academia Română, " **Anuarul arhivei de folclor**" (I. 1932, II, 1933 III, 1935, IV, 1937, V, 1939, VI, 1942, VII, 1945), venea să înlocuiască mai vechea colecţie "Din vieaţa poporului român"a aceleiaşi instituţii. El era menit să instaureze definitiv spiritul ştiinţifice în domeniile etnografiei şi folclorului şi să sincronizeze astfel cercetarea românească cu cea europeană şi universală.

În scopul acesta, ion Muşlea reuşeşte să atirangă în paginile publicaţiei colaborarea "unora dintre cei mai de seamă specialişti în diferitele domenii ale folclorului românesc din acel timp" (Ion Taloş. 100. cit., p. XV), fapt care asigură o remarcabilă ţinută ştiinţifică tuturor aterialelor inserate în celeşapte volume. Se adaugă la cei amintiţi mai înainte, tinerii cercetări (unuii de la Mzeul Limbii Române sau de la Universitatea clujeană), "stipendiaţi" ai "Arhivei de folclor", bine antrenaţi ştiinţifice, şi care vor realiza şi tipări câteva culegeri şi studii, demne de tot interesul.

"Cuprinsul" celor şapte volume include monografia etnofolcloric zonale ori ale unor "ţinuturi româneşti, studii de istoria folclorului şi a folcloristicii, contribuţii teoretice referitoare le categoriile literaturii orale (baladă, poezie lirică, teatru popular), abordări ale literaturii orale din perspectivă comparată, contribuţii netabile la cercetarea obiceiurilor ş.am.d. În sfârşit, la iniţiativa lăudabilă şi în realizarea lui Ion Muşlea (cu colaborarea parţială a lui Ion Mărcuş şi laurenţiu F. Nemeş), "Anuarul..." tipăreşte **Bibliografia curentă a folclorului românesc**. Alături de ea, în fiecare volum, au mai fost publicate şi alte tipuri de bibliografii. (a revistei "Muză", bibliografii regionale, bibliografia lucrărilor cu caracter folcloric şi etnografic apărute sub egida Academiei Române între 19??-1929).

Specialiştii socotesc că "meritele cele mai însemnate" şi le-ar fi câştigat "Anuarul Arhivei de Folclor" prin publicarea monografiilor etnografico-folclorice regionale. Modelul acestora l-a constituit, desigur, cea gândită de Ion Muşlea şi intitulattă **Cercetări folclorice în Ţara oaşului** (I, p. 117-241, VI pl.), care se impune prin bogăţia materialului, prin vechimea şi autenticitatea acestuia, prin marcarea elementelor de specific zonal, prin tendinţa de exhaustivitate şi, în fine (dar poate că în primul rând), prin metoda de cercetare, pertinentă şi aflată în acord cu exigenţei folcloristicii de la acea dată. Vor mai publica asemenea monografii parţiale sau generale, la fel

de solid alcătuite (semne diacritice, glosar, ilustrații foto, hărți, etc.) P.V. Ștefănucă (**Folklor din județul Lăpușna**, II, p. 89-180), **Cercetări folkloristice în valea Nistrului de Jos**, IV, p. 31-227), Emil Petrovici (**Folklor din Valea Almăjului**, III. p. 25-158; **Folklor de la moții din Scărișoara**, V. p. 111-175), N.P. Smochină, **Din literatura populară a românilor de peste**, Nistru, V, p. 7-56; Vasile Scurtu, **Cercetări folclorice în Ugocea românească**, VI, 123-300; Ion Pătruț, **Folklor de la Românii din Sîrbia**, VI, 329-384; Gh. Pavalescu, **Cercetări folclorice în sudul județului Bihor**, VII, p. 35-122. Ele rezistă sub raport științific.

Dintre studiile de teoria folclorică sunt de reținut excelentele contribuții ale lui Petru Caraman (**Contribuție la cronologizarea și geneza baladei populare la români, Partea I, Cronologizarea**, I, p. 53-105; partea II, **Geneta**, II, p. 21-88) și, Ion Diaconu, **psihologie și creație populară**, III, p. 7-23) și într-o anumită măsură, Gh. Pavelescu, **Pasărea suflet** (VI, p. 33-41), toate ilustrând aspecte ale reflecției contemporane în marginea fenomenelor ținând de cultură populară. O notă aparte, ca profunzime și subtilitate exegetică, aduc intervențiile lui V. Bogrea. Abordarea de ordin comparativ, încă la mare preț în perioada respectivă, (ca dealtfel și cea filologică), se regăsește în încercările unor Silviu Dragomir și Ion Mușlea (despre scriitorii raguzani și refrenul colindelor românești, respectiv despre varientele românești ale snoavei referitoare la femeia necredincioasă, variante care completează confortabil motivul amintit).

Istoria folclorului și a folcloristicii a intrat, de asemenea, în atenția colaboratorilor " **Anuarul arhivei de folclor**", aceștia atacînd subiecte ca **Academia Română și Folclorul, Ion bianu și folclorul nostru, Ovid Densușianu, folclorist** (ion Mușlea), istoricul revistei "Șezătoarea", activitatea lui M. Gaster (Artur Gorovei). În aceași categorie ar intra și studiile lui Valeriu Bologa, Gh. Bogdan Duic ȘI Ion Breazu despre interesul unor învățați străini arătat folclorului românesc, ca și paginile lui David Prodan comenttnd câteva versuri despre răscoala condusă de Horia, Closa și Crișan ori cela ale lui Romulus Todoran privind poeziile populare dintr-un manuscris ardelean din 1831.

Teatrul popular (D.Șt. Petruțiu, Elisabeta Nanu, Tatiana Gălușcă) și obiceiurile (St. Pașca, N. Drăganu, T. Morariu, Traian Gherman) fac și ele obiectul unor studii aplicate, demne de semnalat.

"Cuprinsul" celor șapte nmere ale " **Anuarul arhivei de folclor**" este, cum se vede, extrem de generos și de complex, așa este învăși cultura populară.

"**Anuarul arhivei de folclor**" s-a bucurat de o foarte bună rimire din partea specialiștilor. Ei au remarcat ținuta științifică a publicației (Ion Bianu), J. Dick, h.H. Stahl, densitatea materialelor și profesionalismul cercetărilor (Mircea Eliade), autoritatea în materie a celor ce semnează articolele. Ion Diaconu, de exemple, socotea că revista se situează calitativ la înălțimea unor "publicații, străine, iar recent Iordan datcu o considera " publicație de nivel european".

Cuvintele lui ovidiu Bîrlea sintetizează cu acurateție, și exactitate locul și însemnătatea revistei publicate de ion mușlea: "Prin colecțiile adunate, prin studiile de rigurozitate științifică și prin bibliografia lfolclorului publicată în cele 7 volume ale "Anuarului..." Arhiva de folclor a înscris o etapă în dezvoltarea etnografiei și folcloristicii românești pe linia culmilor tradiției științifice românești în acest domeniu."

După două încercări rămase datorită contextului cultural-politic de atunci fără rezultat, " **Anuarul arhivei de folclor**" reapare în 1980, patronat fiind de sectorul de Etnologie și Sociologie de pe lângă Centrul de Științe Sociale ale Universității Babeș-Bolyai și avîndu-l ca redactor responsabil pe Ion Takoș. Din 1985, redactor responsabil este Ion Cuceu, iar din 1990, se revine la vechea denumire: " **Anuarul arhivei de folclor**". Noua publicație era închinată "împlinirii a 50 de ani de la întemeierea Arhivei de Folclor a Academiei Române și își propunea drept prin obiectiv să continue, pe linia lui Ion Mușlea, "valoroasa tradiție a cercetărilor folclorice din acest important centru universitar". În al doilea rând, așa cum procedase și Ion Mușlea, "**Anuarul arhivei de folclor**" încerca să concentreze în paginile sale "contribuții ale

unora dintre cei mai valoroşi cercetări din întreagă ţară" şi să publice "studii referitoare la toate regiunile folclorice al ţării".

Ambele deziderate au fost pe deplin înfăptuite prin cele XVII volume publicate până acum (în realitate e vorba de şapte apariţii). "Anuarul..." apare cu o periodicitate relativă şi are un număr de pagini variabil, în funcţie de numărul şi dimensiunea materialelor incluse. De altfel, obiectivele şi direcţiile de cercetare pe care înţelege să le promoveze noul " **Anuarul arhivei de folclor**" sunt formulate clare de Ion Cucea în Prefeţele de la volumele XII-XIV şi XV-XVII (1994-1996): "Atât în vechea serie... cât şi în cea nouă... buletinul nostru ştiinţific a însemnat şi, sperăm, vă rămâne o prezentă dinamică în aria ţtiinţelor etnologice şi antropologie din România, cu un program concret de luptă împotriva eseismului, a fragmentarismului diletantistice, acurentelor neomitologizante şi excesiv etnocentriste...El a promovat şi promovează cercetarea adevărată contributivă, încercând o deschidere spre alte culturi şi popoare, spre orizonturile comparatismlui şi sintezei, atrăgând în jurul său pe cei mai buni şi mai temeinici slujitori ai ştiinţei". Şi: "Printre aceşti prieteni şi colaboratori sunt tot mai mulţi tineri etnologi, antropologi sau sociologi prăgatiţi la Universitatea "Babeş-Bolyai"..." Pagile ce urmează vor oglindi, sperăm, această tentativă de schimbare, în primul rând prin deschiderea antropologică şi etnologică, a unor dintre studiile publicate, o alternativă luminoase şi promiţătoare în ştiinţa românească."

Gândit iniţial ca publicaţie chemată să valorifice activitatea folcloriştilor clujeni (şi, în primul rând, a celor din cadrul Sectorului de Etnologie şi Sociologie), Anuarul s-a arătat totodată deschis tuturor specialiştilor din ţară, ca şi de peste hotare, astfel încât, în paginile lui, vom întâlni prestigioase ale lui Petru Caraman, Ovidiu Bîrlea, Adrian Fochi, Sabina Ispas, Iordan Datcu, Ion H. Ciubotaru, Silvia Ciubotaru, Nicoleta Coatu, Mihai Al. Canciovici, Tiberiu Alexandru, Corneliu Dan Georgescu, Iosif Hertea, Ion Chiş Şter etc. , precum şi ale unor reputaţi etnologi şi antropologi străini, precum Marianne Mesnil, Cristea Popa şi Harry A. Senn.

Rubricile "Anuarului..." sunt, de regulă, cele de **studii, Note şi Recenzii**, dar în funcţie de structura maetrialelor, mai apar şi alte compartimentări, ca de exemplu: **Sistematică-tipologica, Arhiva, Contribuţii de istoria folcloristicii şi a etnolgrafiei, Centenarul naşterii lui Bela Bartók** ş.a. Spre deosebire de vechiul "Anuar", în relaţie, iarăşi, cu specializarea cercetărilor, sunt publicate contribuţii de etnomuzicologie şi etnocoreologie, referitoare ori (câteva) privind relaţiile dintre folclorul românesc şi cele amintite mai înainte.

Studiile şi notele, având un spectru tetatic foarte larg, reflectă exact statul folcloristicii româneşti actuale, ca şi tendinţele (inclusiv în plan metodologic) manifestate de aceasta la ora actuală. Numele mai des întâlnite printre autorii studiilor sunt cele ale lui Traian Mîrza, Dumitru Pop, Faragó József, Ion Taloş, Ion Cuceu, Maria Cuceu, Nicolae Bot, Virgiliu Florea, István Al mási, Ga briela Vöő, Lucia Iştoc, Zamfir Dejeu, Maria Hlinca Drăgan, Ilona Szenic, Hanna Markel, István Pál Demény, Ion Şeuleanu.

Rubrica de **Recenzii** este una bogată fiind trecute în revistă şi comentate aproape toate apariţiile semnificative româneşti din domeniu, ca şi multe cărţi şi reviste tipărite în S.U.A., Germania, Franţa, Italia, ş.a.m.d.

Noua serie a "Anuarului (Arhivei) de Folclor" este o publicaţie reprezentativă a folcloristicii şi etnologiei româneşti contemporane, aşa cum o atestă şi primirea favorabilă de care s-a bucurat, în ţară şi peste hotare, fiecare din volumele apărute până acum.

Referinţe critice: 1. Ion Muşlea, **Contribuţii la cunoaşterea mişcări folcloristice româneşti între anii 1925-1965,** în "Anuarul arhivei de folclor", I, Cluj-Napoca, 1980, p. 5-48; Ovidiu Bîrlea, **Academia Română şi cultura populară**, în Revista de Etnografie şi Folklor, tomul II (1966) nr. 5-6, p. 434 ş.a.; Ion Taloş, **Ion Muşlea**, în Ion Muşlea, **Cercetări de Etnografie şi Folclor**, I. Ediţie îngrejită, cu studi introductiv, bibliografie, registrul corespondenţea de specialitate, indice de Ion Taloş, Bucureşti, Editura Minerva, 1971, p. V-XLIV; Ovidiu Bîrlea, **Istoria folcloristicii româneşti**, Bucureşti, Editura Enciclopedicp Română, 1974, p. 493-497; Iordan Datcu, **O publicaţie de nivel european Anuarul arhivei de folklor**, în "Revista de Etnografie şi Folclor", "tomul" 37, 1992, nr. 4 p. 419-422.

Probleme şi controverse privind clasificarea verbelor şi a modurilor în predicative şi nepredicative

George Irimiaş

Extensia şi implicaţiile majore asupra actului de comunicare a temei cuprinse în problematica în discuţie, presupun un efort de organizare şi selectare a materialului faptic, atât la nivelul la care tinde să devină produs eminamente teoretic (predicaţie, predicativitate, predicativ) cât şi la nivelul modalităţilor concrete de realizare în limba română contemporană: verbe (predicative), verbe (copulative), auxiliare morfologice, semi-auxiliare. Un asemenea demers are în concepţia noastră, câteva puncte ce se impun a fi marcate şi al căror răspuns poate reprezenta sursa controverselor corelate temei în discuţie. Acestea pot fi grupate sub:

a. identificarea şi ierarhizarea indicilor care definesc predicativitatea

b. definirea teoretică (vs. empirică) a conceptului de predicativitate pe baza acestora

c. analiza mărcii de incluziune/excludere a indicilor predicativităţii la nivelul clasei morfologice, indiferent de natura "semantică (sau) asemantică – minus auxiliare morfologice" (D. D. Draşoveanu, 1997, 195)

d. perspectiva de abordare a modului verbal ca definiendum (sau ceea ce defineşte predicativitatea) sau definiens (ceea ce este definit prin predicativitate).

Este evident că formulările de sub a si b. au în vedere aspecte comune corelate predicaţiei în prezenţa şi prin prezenţa dimensiunii sintactice, iar c. şi d. urmăresc aspectele care diferenţiază aspectul predicativ corelat verbului de cel corelat modului.

Opiniile diverselor orientări - şi avem în vedere aici pe cele declarat lingvistice (analitice, generative, transformaţionale) precum şi răspunsurile direct sau indirecte date punctelor menţionate sub a..., au reprezentat un spaţiu deschis controverselor nu numai a celor de natură exclusiv lingvistică, ci şi celor de natură logică, psihologică ori circumscrise filozofiei limbajului. Dacă avem în vedere că predicaţia se referă în esenţă la:

- un proces de atribuire a unei proprietăţi , sau
- la stabilirea unei relaţii

vom fi în măsură să susţinem afirmaţia iniţială conform căreia absenţa predicaţiei sintactice, ca şi conjuncţie între predicaţia logică şi mărcile sintactice tipice, conduce la nerealizarea actului de comunicare, datorită faptului că: (-) relaţie (atribuire) ca şi constante ale predicaţiei comunicarea nu este realizată (nu poate fi realizată). Excluzând din discuţie alte actualizări ale termenului (adverb ~, element ~ suplimentar, nume ~, etc) vom reţine într-o primă fază a demersului nostru sintagma de "grup predicatic" care conform *Dicţionarului de Stiinţe ale Limbii* (p. 376) este definit ca: "grup sintactic constituit în jurul unui verb la un mod predicativ. În gramaticile generative (acesta s.n.) corespunde termenului de Predicate-Phrase şi desemnează categoria care domină grupul verbal şi Auxiliarul, separându-le de Grupul nominal (Subiect), aşezat în afara Grupului Predicativ."

Acceptând metodele abordărilor tradiţionale (descriptive) care fac (corelat problemei în discuţie) distincţia/ copulativ, ca relaţie sau atribuire respectiv legătură (obiect/ calitate), tratarea în paralel a verbului şi a modului nu poate fi susţinută fără a întâmpina dificultăţi de ordin sintactic şi în egală măsură, logic.

Dihotomia predicat verbal/ predicat nominal conduce cu necesitate la instaurarea uneia derivate verb predicativ/ verb copulativ. Ideea că la nivelul acestora funcţionează indicii predicativităţii ca factori de incluziune/ excluziune, pentru o anumită clasă unitară, nu poate fi susţinută decât de factori extrasintactici, în cele mai multe cazuri, de natură semantică.

Ca o alternativă a problemei discutate, poate apărea o cercetare de tip generativ sau transformaţional (pentru sintaxa limbii române, la E. Vasiliu, Sorin Stati şi S. Golopenţia – Eretescu) sau o abordare orientată semiotic care reactualizează ideea opoziţiilor pertinente (în tradiţia saussuriană şi a unei părţi a formalismului) precum şi pe cea a necesităţii raportării la cotextul şi contextul în care se realizează efectiv actul de comunicare (la autori ca D. D. Draşoveanu, Ştefan Hazy, G. G. Neamţu, Valeria Guţu – Romalo etc).

O asemenea abordare la care subscriem fără rezerve permite tratarea predicativităţii, şi nu numai, exclusiv din punct de vedere sintactic, cu excluderea implicită şi programatică a referinţelor de ordin semantic. Posibilitatea de a trata unitar o anumită problemă, inclusiv cea a predicativităţii reprezintă un beneficiu evident al metodei. Punctul esenţial al acestui tip de demers teoretic constă în acceptarea ideii de natură structuralistă conform căreia criteriul unificator al noţiunilor de coordonare/subordonare trebuie centrat pe relaţie, mai precis, pe modul în care tipul relaţiei organizează termenii. Obiectul nostru impune discutarea relaţiei care se s tabileşte între anticele onoma şi rhema, care constituie prima încercare de construcţie a opoziţiei pertinente şi deci funcţionale, la nivelul unui enunţ. Se impun aici câteva precizări privind funcţionarea acestor clase, precizări absolut necesare pentru înţelegerea originii controverselor actuale.

În *Noul Dicţionar al Ştiinţelor limbajului* Oswald Ducrot, discutând natura funcţiei sintactice, reafirmă teza conform căreia constituenţii unui enunţ, indiferent de extensia şi gradul acestora, sunt posesori ai unei funcţii în interiorul acelui enunţ. Acest fapt conduce la câteva concluzii cu valoare axiomatică:

- Existenţa unui număr limitat de modalităţi (roluri sau funcţii) prin care un constituent îşi poate îndeplini sarcina, astfel încât aceleaşi roluri apar într-o infinitate de enunţuri
- Funcţia unui element nu este direct determinată de natura sa: două elemente de natură diferită pot avea aceeaşi funcţie
- Constituenţi de aceeaşi natură pot avea funcţii diferite

Neputând fi contestate de nici un tip de abordare, aceste enunţuri conduc în opinia noastră la două concluzii:

- Existenţa unei diversităţi reale în abordarea faptelor de limbă, inclusiv a celor corelate rhemei – ca afirmare sau ca atribuire a unei calităţi sau a unei relaţii pentru onoma
- Asumarea unei metode capabilă să încorporeze această diversitate într-un sistem relativ unitar

Opoziţia conţinută în tema propusă este aceea de predicativ vs. nepredicativ, supusă aparent unei duble determinări: prima valabilă în cazul verbului, a doua funcţionând în cazul modurilor verbale. Respectând însă teza fundamentală conform căreia la nivel sintactic relaţia este cea care ordonează termenii, observăm că dificultăţile de natură semantică apar ca nerelevante pentru discuţia noastră. În acelaşi sens se pronunţă şi Hazy (1997, 30): "Considerăm că distincţia verbe predicative (V1) şi verbe nepredicative (V2), recunoscută de majoritatea gramaticilor, este una ce se poate defini în termeni sintactici." Astfel V1/ V2 se referă la două tipuri de relaţii, diferenţiate nu prin natura lor intrinsecă, ci prin modalitatea de instaurare a relaţiei. În acest sens Draşoveanu (Sintagma...., 274) afirmă: "Nominativul impus de verb reprezintă un determinant obligatoriu, raportat la subiect nu prin verb ci în prezenţa verbului, ceea ce ne înderptăţeşte să afirmăm că avem de-a face cu o relaţie condiţionată." În această situaţie "nominativul non- subiect" (Guţu – Romalo, Zdrenghea) nu apare ca impus de un V2 ci ca realizare a unei valenţe, ca o selectare (Hazy 1997, 30).

Susţinerea predicativităţii tuturor verbelor la mod personal a fost formulată de D. D. Draşoveanu în 1973 în *Sintagma* şi a fost continuată de Neamţu (1986). Controversele par a fi corelate în opinia lui Hazy (1997) cu accepţiunea pe care diverşi autori o conferă relaţiei predicaţie – predicat: "...numeroşi gramaticieni apreciază că verbelor copulative le revine în primul rând rolul de indice de predicaţie; ele singure fiind insuficiente pentru a realiza un

predicat, a u n evoie l a dr eapta l or de u n t ermen (nume p redicativ) p entru a r ealiza actul de comunicare."

Un alt punct de vedere construit de această dată pe modul la care verbul apare (cu necesitate personal) consideră verbul (V2) predicat (verbal) iar numele predicativ este definit ca un "auxiliar extrapredicativ" - (predicativ la Golopenţia- Eretescu şi Tiktin, complement în nominativ la Drăganu, atributiv la Pană – Dindelegan, adjunct predicativ la Draşoveanu). Alţi autori consideră că V2 şi auxiliarul extrapredicativ reprezintă funcţii distincte fără însă a preciza rolul acestuia din urmă (Neagoe, Şerban etc).

Fiind consecvenţi punctului de vedere adoptat care tratează predicativitatea ca relaţie ce constă, în formularea lui Draşoveanu (146), în "mobilizarea tuturor elementelor esenţiale şi neesenţiale ale predicaţiei încât (să fie s. n.) singur predicativ şi deci, prin flectivul de acord verbal, populează şi epuizează fără rezerve sau excepţii, sfera predicatului verbal, trăsătură pe care plenitudinea sau atrofierea, fie aceasta parţială sau totală a sensului lor lexical nu au cum o modifice (s. n.)" adoptăm concluzia autorului conform căreia "sunt la moduri personale predicate verbale, iar auxiliarele morfologice, firește, subunităţi de construcţie ale aceluiaşi şi singurul fel de predicat, cel verbal." Se va elimina astfel distincţia predicativ/ nepredicativ instaurată pe considerente de natură exclusiv semantică. Într-o astfel de abordare (cf. Draşoveanu) vom fi obligaţi la o repoziţionare a termenilor:

A. Predicative

Verbe a. morfologice

B. Nepredicative = auxiliare b. sintactice = copulative

unde opoziţia A – B cât şi a – b se anihilează: toate verbele b. trec la verbele A ; cât priveşte verbele a. ele sunt, indiferent de respectiva antinomie, flective neaglutinate, încât opoziţia este în fond una artificială.

Chiar dacă definire predicativităţii se face în citatul de mai sus pentru cazul particular al verbului a fi, putem prin extrapolare să o extindem la toată clasa verbului. Distincţia între V1 /V2 poate fi analizată în acest moment dintr-o perspectivă sintactică, aşa cum subliniază Hazy (1997 31): "Rezultă că este necesar să se delimiteze cât mai exact posibil inventarul verbelor V2, care impun, la dreapta un nominativ, prin care nominativ se deosebesc de V1 (predicative) ce pot primi numai un nominativ rezultând dintr-o structură ca în: Copiii se uitau curioşi."

În acest punct al discuţiei putem afirma că problema predicativităţii se poate defini ca fiind una de natură sintactică care conform Gramaticii Limbii Române "comunică prin cuvinte cu indici de predicaţie o judecată logică sau o idee cu caracter afectiv ori voliţional". Se acoperă astfel punctele iniţiale a/ şi b/ privitoare la identificarea şi definirea indicilor predicativităţii, având în vedere (cf. Hazy, 14) că "esenţa propoziţiei o constituie predicaţia şi aceasta se realizează de obicei printr-un predicat, ceea ce înseamnă că nici existenţa predicatului nu poate fi contestată şi cu atât mai puţin a subiectului". Păstrarea ierarhiei propoziţionale şi recunoaşterea "lanţului elementelor" (Chomsky, Current...,15)al propoziţiei în raportul subiect – predicat reprezintă un recurs obligatoriu la o metodă de abordare sintactică.

Poziţionarea şi raportarea elementelor bazice ale propoziţiei unul faţă de altul au constituit şi continuă să constituie surse ale controverselor. Orientările lingvistice au imaginat această raportare fie absolutizând importanţa unuia sau altuia din termeni, fie excluzând unul sau ambii termeni (cf. Ries, Syntax, 7; Hjelmslev, Principes, 33). Suntem de acord cu păstrarea lor pentru motivul subliniat de Hazy (1997 15): "...este adevărat că folosirea în descriere a unităţilor sintactice (denumite părţi de propoziţie) prezintă şi unele inconveniente, dar acestea nu ar dispărea dacă am renunţa la ele deoarece ar urma să nu recunoaştem existenţa nici unei 'mărimi' sintactice".

Recunoaştem în tratarea problemei predicativ/ nepredicativ, importanţa tipului de relaţie instaurat între termenii acesteia (în acord cu ceea ce am încercat să demonstrăm până acum) şi apare ca necesară menţionarea ipotezelor privind relaţia subiect – predicat , interpretată ca fiind:

1. de coordonare
2. de independenţă
3. de inerenţă (de predicaţie, de implicitate etc)
4. de subordonare

a. a subiectului faţă de predicat
b. a predicatului faţă de subiect

Dacă suntem de acord cu faptul că relaţia ordonează termenii cuprinşi şi chiar definiţi în şi prin acea relaţie, observăm că problema nu poate fi considerată ca fiind una colaterală discuţiei noastre. Modalitatea de ierarhizare poate da seama de modul în care legătura pe care noi o considerăm definitivă intre subiectul şi predicatul unei propoziţii face apel la predicativitate acceptată ca definiens plus o serie de categorii gramaticale care ordonează şi susţin relaţia fundamentală de "atribuire a unei proprietăţi obiectelor/ indivizilor sau stabilirea unei relaţii între obiecte/indivizi" prin intermediul mărcilor sintactice. Două sunt în principal beneficiile unui asemenea demers care se referă la:

- posibilitatea definirii şi ierarhizării indicilor de predicativitate
- recunoaşterea funcţionării sintactice a acestor indici în condiţiile subliniate de Hazy (1997 30): "...un enunţ absurd poate fi recunoscut de vorbitori ca structură, dar numai prin raportarea acestuia la enunţuri acceptabile semantic, adică prin echivalare cu structuri corecte."

O foarte argumentată punere în temă apare la Hazy (1997) în capitolul *Relaţia dintre subiect şi predicat* unde sunt evidenţiate următoarele idei:

- Coordonarea – raportul se realizează în esenţă prin joncţiune, cu ajutorul conectivelor specifice. Termenii fundamentali ai propoziţiei nu pot apărea ca actualizând aceste tipuri de raporturi (adversative, disjunctive etc). Nu se poate vorbi de juxtapunere decât în sens strict etimologic (cf. Draşoveanu, *Raportul dintre subiect şi predicat*, 175—182). Extrem de utilă demersului nostru ni se pare observaţia care se referă, considerăm noi, implicit la problema predicativităţii: "Când între doi termeni intervine un alt mijloc de exprimare a raporturilor (cum se întâmplă în cazul subiect – predicat)" nu se poate vorbi de juxtapunere.
- Independenţa. De fapt problema ar trebui discutată în termeni de interdependenţă deoarece "se ştie că predicatul califică, el este acela care afirmă ceva, or, calificarea presupune existenţa elementului calificat" . Concluzia autorului coincide cu cea a lui Draşoveanu (Raportul., 177-178): "...ipoteza independenţei nu-şi găseşte sprijin nici în fapte gramaticale, nici în fapte de conţinut."
- Inerenţa. Premisa este aceea că predicatul nu poate fi conceput numai prin subiect iar subiectul numai prin predicat. Este corectă premisa că există o definire reciprocă la nivelul "lanţului esenţial" dar concluzia nu poate fi instaurarea unei relaţii gramaticale speciale şi specifice exclusiv în cazul lor. Această relaţie (inexistentă s. n.) ar presupune subordonarea lor reciprocă "ceea ce ar fi imposibil de admis" (cf. Draşoveanu, Desinenţial, 43 şi Neamţu, Predicatul 17-18).
- Subordonarea subiectului faţă de verb. Ipoteza în discuţie este analizată cu argumente pro şi contra, fiecare dintre acestea putând fi utile unor cazuri particulare de limbă, dar neputând infirma totuşi(şi de aici inconsistenţa ei s. n.) calitatea subiectului de parte principală. Discuţia în sine are ca scop clarificarea acelor cazuri particulare care surprind "existenţa subiectului în situaţii când acesta nu are un predicat al sau (verb la mod personal), ci apare în relaţie cu un verb la gerunziu sau infinitiv, moduri a căror capacitate predicativă este negată în general" (Hazy, 1997 19).

- Subordonarea predicatului față de subiect. Subordonarea intrapropoziţională nu poate fi realizată altfel decât prin:

a. Joncţiune
b. Juxtapunere
c. Flexiune
d. Acord

În cazul de față primele două sunt eliminate ab initio deoarece, argumentează autorul, un enunț ca și *Copilul în fuge...* este un fapt imposibil iar juxtapunerea ca expresie a raportului de subordonare nu funcționează între subiect și predicat. C. și d. rămân singurele în discuție pentru a susține raportul subiect + predicat și implicit pentru a defini în termeni sintactici predicativitatea. Citându-l pe Draşoveanu (Raportul dintre subiect şi predicat, 175) se poate răspunde unei întrebări considerată fundamentală: dacă acordul este expresia raportului gramatical de subordonare în exclusivitate. Răspunsul nu poate fi decât unul afirmativ, "întrucât este acelaşi în esenţă ca şi în cazul atributului adjectival, unde subordonarea este neîndoielnică şi argumentată gramatical tocmai prin acord, iar alte cazuri de acord... nu există (decât la articol, unde coordonarea sau independenţa sunt excluse."

Dată fiind situarea explicită pe poziţii sintactice ale abordării predicativităţii, ne raliem necondiţionat concluziei exprimate de Hazy (Relaţia predicativă, 187-189): "...întrucât în determinarea raportului gramatical este decisiv mijlocul prin care se realizează acest raport şi fiindcă, în cazul subiectului şi predicatului acesta este acordul (s. n.), rezultă că predicatul este subordonat subiectului".

Considerăm că problema predicativităţii relaţionată V1/ V2 este suficient explicitată în termenii de până acum ai explicaţiilor furnizate de autorii citaţi. Rămâne în continuare în discuţie problema relaţionată tratării semiauxiliarelor şi a modului în care acestea satisfac (parţia/ total) cerinţele rezumate de Diaconescu în *Probleme de sintaxă* (1989 93): "Verbul din perspectivă sintactică, se caracterizează prin capacitatea de a servi ca bază predicativă, deci de a îndeplini funcţia de predicat, într-o unitate sintactică de tip propoziţional". Realizarea acestei funcţii este condiţionată de o serie de cerinţe:

- Verbul trebuie să aibă o autonomie semantică (cerinţă valabilă nu numai pentru natura intrinsecă a verbului dar şi pentru construcţiile rezultate din formarea semiauxiliarelor s. n.)
- Să fie determinat sub raport modal şi temporal
- Să implice în realizarea respectivei transformări presupuse, un autor, un obiect sau o circumstanţă

Observaţie: Argumentul predicativităţii unui verb în propoziţii principale independente sau regente cu punct de incidenţă zero poate conduce la acceptarea cu valoare predicativă a unor moduri nepersonale (mai evident în construcţii cu indinitiv şi supin – ex. A se rezuma; de văzut şi cuprinsul) dar problematice cu gerunziu cu subiect diferit de al regentei – ex. Crescând apa, inundaţiile nu au putut fi oprite.

Tema noastră care se referă la distincţia predicativ/ nepredicativ nu impune tratarea expresă a semiauxiliarelor şi a controverselor corelate acestora. Totuşi consecvenţi metodei acceptate, vom menţiona faptul că Draşoveanu şi Neamţu consideră obligatorie interpretarea analitică a ceea ce consideră a fi sintagma semiauxiliar + formă verbală.

În opinia lui Hazy lista semiaxiliarelor de mod cuprinde: "a putea, a trebui, a avea, a fi, a-(i) veni" (1997 42). Prevalenţa acestora faţă de cele considerate de aspect reiese şi din economia lucrării citate în care sunt tratate din punctul de vedere al +/ - predicativitate semiauxiliarele menţionate mai sus, şi nu *a porni, a începe, a sta, a (se) apuca* etc, considerate semiauxiliare de aspect. Se impune în dezvoltarea ulterioară a temei, o precizare pe care o considerăm necesară ca argument dublu condiţionat atât de fondul problemei, cât şi de metoda asumată. Dacă am

convenit că V1 V2 nu sunt diferenţiate sintactic, susţinând presupoziţia unui unic tip de predicat – e adevărat, diferenţiat semantic –

Ex. Fetiţa este voioasă

Fetiţa aleargă voioasă.

- în cazul semiauxiliarelor se impune precizarea metodei care în opinia lui Hazy (1997, 47) nu poate fi decât "criteriul semantic distribuţional". Exemplele citate dovedesc că semiauxiliarele de mod impun distincţia atât faţă de V1 şi de V2 cât şi de auxiliarele morfologice. Să se compare:

Ex. Copilul este elev.

Copilul trebuie elev.

În ceea ce priveşte tema în discuţie, suntem interesaţi să selectăm poziţiile în care semiauxiliarele de mod au valoare predicativă, ca un argument suplimentar destinat conturării conceptului de predicativitate. Evident că în aceste poziţii semiauxiliarele pierd calitatea consacrată, acoperind toate valenţele presupuse ale funcţiei de predicat.

a. a putea este predicativ când

1. se distribuie cu un nume în Ac, precedat sau nu de prepoziţie

ex. Când mama nu mai putea de obosită.....

Nu mai pot. (=a rezista)

2. folosit impersonal cu 'se'

ex. Când va fi copilul mare şi s-a putea, du-l părintelul său.

Nu se mai poate. (= a accepta)

b. a trebui este predicativ când selectează un substantiv, un pronume în nominativ sau dativ. Observaţie: Hazy argumentează neincluderea formelor în care a trebui selectează Ac 1 prin caracterul lor arhaic sau dialectal. – ex. Nu-ţi trebuie pe nimeni.

Ex. Amândouă îţi trebuie.

Vei avea ce îţi trebuie.

I-ar trebui o mai largă vedere.

(C. Petrescu)

c. a avea este predicativ când

1. se distribuie cu un nume în acuzativ (Complement Direct)

ex. N-avem tunuri ... cine ştie. (Camil Petrescu)

2. când se distribuie cu substantiv precedat de prepoziţia de , membu al unei locuţiuni

ex. A avea de furcă, a avea de gând

Observaţie: menţionăm o construcţie de + infinitiv: a avea de-a face

d. a fi este predicativ când

1. intră în relaţie cu un N1 (subiect) fiind substituibil cu a exista, a se afla, a se regăsi, a trăi, a costa

ex. Şi totuşi acum soarele era sus. (Camil Petrescu)

Cât sunt merele ?

2. folosit impersonal cu un sinonim contextual a se întâmpla, implicând un N1 sau subiectivă

ex. Ia duceţi-vă să vedeţi ce e? (Camil Petrescu)

Când este să se întâmple, se întâmplă.

e. a veni este predicativ în relaţie cu N 1 (subiect) exprimând mişcare (concretă sau abstractă)

ex. Veneam dintr-o lume..... (Camil Petrescu)

Îţi vine rândul !

Este obligatoriu, în opinia noastră, să menţionăm atât beneficiile cât şi neajunsurile formulate de Ştefan Hazy (1997, 78) în descrierea fenomenelor atipice menţionate, cărora li se poate adăuga şi cea privitoare la existenţa/ non-existenţa predicatului compus:

Ex. Putea merge acum... V1

Trebuie să ajungem V1
Ce pot să fie pentru mine toate acestea ? (Camil Petrescu) V2
Pot s-ajung dischiu la vreun mitocan. (Ion Creangă) V2

Aceste observaţii se referă în principal la:

1. interpretarea acestor verbe nu se poate baza pe o soluţie globală (cf. Guţu – Romalo, Sintaxa, 131)
2. anumite semiauxiliare ..... datorită unor posibilităţi distribuţionale mai largi reprezintă din punct de vedere sintactic o zonă verbală instabilă
3. necesitatea abordării prin prisma distribuţiei lor contextuale concrete (cf. Hazy, Analiza contextuală, 14-15)

Concluzii:

1. Abordarea clasei lexico-gramaticale a verbului poate fi iniţiată din perspective multiple, acestea operând ca factori de incluziune/ excludere asigurând în esenţă structura semantico- sintactică a propoziţiei concomitent cu coeziunea subiect – verb – obiect.
2. Din punct de vedere semantic verbul reprezintă clasa care susţine în cel mai înalt grad predicaţia logică
3. Verbul dispune de categorii şi mecanisme capabile să transforme organizarea sintactică într-un fapt de enunţare
4. Predicaţia logică corelată indicilor sintactici ai predicaţiei sunt în măsură să asigure referirea la un eveniment extralingvistic. Categoriile (indicii de predicaţie) persoană şi număr asigură prin fenomenul de acord pe care îl guvernează, legătura sintactică a verbului cu unul din grupurile nominale (prin V1/ V2) de fapt grup nominal N1 N2.

Ştefan Hazy (1997, 72) subliniază atât neajunsurile cât şi beneficiile unui atare demers: "Se ştie că în general, conceptul sintactic de predicat se bazează în exclusivitate pe principiul morfologic, acesta fiind înţeles ca un V1 (predicativ) la unul din modurile personale, sau un V2 (copulativ) la mod personal urmat de un Pr/ nume predicativ. De aici rezultă că se încearcă de fapt unificarea unităţilor sintactice cu cele morfologice ceea ce duce la morfologizarea excesivă a sintaxei şi implicit, la nerecunoaşterea existenţei semiauxiliarelor drept clasă distinctă de verbe, la negarea funcţiei de predicat a verbelor la gerunziu şi infinitiv."

Modul verbal reprezintă în esenţă necesara dimensiune pragmatică a clasei lexical – morfologice instaurând raportul presupus între un semn şi interpretantul acestuia. Conform *Dicţionarului de Ştiinţe ale Limbii* (1997, 533) "modul trimite (şi el) la locutor exprimând atitudinea acestuia în legătură cu evenimentul descris pe care locutorul şi-l asumă ca realitate sau posibilitate." Observăm că definiţia acoperă numai o anumită actualizare a termenului, care se referă la ceea ce în mod tradiţional recunoaştem ca mod personal. Draşoveanu (Teze ..., 1997, 195) semnalează o confuzie de ordin terminologic şi prin extensie de ordin logic şi sintactic. Definirea reciprocă a categoriilor gramaticale de mod şi persoană "deosebite atât prin conţinut cât şi prin flectivele lor", nu este de acceptat. Nu este logic ca o categorie gramaticală precum cea a persoanei să fie "considerată notă a celeilalte". Încercăm prin extensie să acoperim problema iniţială de sub d. Perspectiva de abordare a modului verbal ca definiendum sau/ şi definiens. Cu alte cuvinte defineşte modul verbal predicativitatea sau este definit în funcţie de această? Problema nu este nici simplă, nici pe deplin şi unanim rezolvată în lingvistica românească. Vom accepta opinia lui Draşoveanu (1997, 196) ca bază de discuţie: " personale/ nepersonale aplicate modurilor le vom înţelege – făcând concesia de rigoare – ca arătând compatibilităţile – incompatibilităţile modului cu persoană." Opinia lui Draşoveanu este explicită în acest sens – modul nu este definiens (198) şi deşi este parte a definiţiei, nu este una

dominantă. Concluzia la alternativele: personal pentru că predicativ ? sau predicativ pentru că personal? este Sunt predicative pentru că sunt personale.

Acelaşi fapt este susţinut şi de Hazy (1997, 87): "Categoria gramaticală a persoanei nu poate constitui o notă a modului. Conţinutul predicativităţii îl constituie persoana şi nu modul". Problema este, în aceşti termeni, clarificată realizând distincţia predicativ/ nepredicativ.

Dacă ea funcţionează ca definiţie în majoritatea cazurilor, rămân o serie de probleme relaţionate unor moduri nepersonale, în special gerunziul şi infinitivul, care conduc la o serie de controverse privind statutul lor în raport de conceptul de predicativitate. Gramaticile mai vechi formulează o serie de rezerve privind predicativitatea gerunziului. Totuşi autori prestigioşi ca I. Iordan (Limba română contemporană, 662) sau Titkin (Gramatica, 196) aduc argumente că acest mod impune o reevaluare a capacităţii sale predicative relaţionată diversităţii (productivităţii) poziţiilor sintactice pe care gerunziul le actualizează. Gramatica Limbii Române are o poziţie inconsecventă în tratarea acestui mod. Hazy (1997, 83) sintetizează principalele aspecte "problematice" vizând tratarea acestui mod, considerat nepredicativ:

1. deşi mod nepredicativ, gerunziul poate avea subiect identic cu al verbului regent sau diferit de acesta
2. verbele copulative (V2) la gerunziu pot fi însoţite de un nume predicativ (prin urmare şi de o predicativă)
3. fiind formă verbală, poate primi toate complinirile specifice verbului. Edelstein subliniază menţinerea semnificaţiei verbale a gerunziului în opoziţie cu participiul (desinenţial) sau infinitivul (prepoziţional) care se apropie de categoria numelui. Caragiu (Moduri nepersonale, 42) demonstrează că gerunziul exprimă categoria diatezei, a pesoanei, a timpului şi a modului.

Este evident că relaţional, gerunziul poate echivala cu timpurile modurilor personale (contrageri). Concluzia care se impune este cea formulată de Hazy (1997, 85): "nepredicativitatea, respectiv predicativitatea acestui mod sunt limitate, sintactic condiţionate (s. n.)".

Bibliografie

Caragiu, M. *Sintaxa gerunziului românesc,* în SG, II, 1957.

Chomsky, Noam. *Aspects of the Theory of Syntax,* Cambridge, Massachusetts, 1965.

Chomsky, Noam. *Syntactic Structures,* Haga, 1957.

Diaconescu, Ion. *Probleme de sintaxă a limbii române actuale,* Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1989.

Diaconescu, Ion. *Propoziţia relativă infinitivală,* în AUB, XVI, 1967.

Dimitriu, C. *Gramatica limbii române explicată,* Iaşi, 1979.

Draşoveanu, D. D. *Observaţii asupra cuvintelor relaţionale,* în CL XIII, 1968, nr. 1, pp.19-32.

Draşoveanu, D. D. *Sintagma "Verb + adjectiv"- o certitudine?,* în CL XVIII, 1973, nr. 2, pp. 265-277.

Draşoveanu, D. D. *Teze şi antiteze în sintaxa Limbii române,* Clusium, 1997.

Edelstein, F. *Sintaxa gerunziului românesc,* Editura Academiei, Bucureşti, 1972.

Gherasim, Paula. *Semiotica modalităţilor,* O analiză contrastivă româno-franceză, Casa Editorială "Demiurg", Iaşi, 1997.

Guţu-Romalo, Valeria. *Elemente de lingvistică structurală,* Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1967.

Guţu-Romalo, Valeria. *Sintaxa limbii române, probleme şi interpretări,* Editura Didactică şi Pedagogică, Bucureşti, 1973.

Hazy, Ştefan. *În problema relaţiei predicative,* în CL XV, 1980, nr. 2, pp. 187-191.
Hazy, Ştefan. *Despre conceptul de semiauxiliare,* în vol. "Probleme de sintaxă", Cluj, 1978, pp. 206-223.
Hazy, Ştefan. *Predicativitatea: determinare contextuală analitică,* Editura Dacia, Cluj, 1997.
Hazy, Ştefan. *Relaţia predicativă* – Ştefan Hazy, *În problema relaţiei predicative,* în CL XXV, 1980, nr. 2, pp.187-191.
Hjelmslev, *Principes de grammaire générale,* Copenhaga, 1935.
Hristea, Th. *Sinteze de limba română,* Editura Didactică şi Pedagogică, Bucureşti, 1981.
Iordan, I. şi Robu, V. *Limba română contemporană,* Editura Didactică şi Pedagogică, Bucureşti, 1978.
Irimia, Dumitru. *Structura gramaticală a limbii române. Verbul,* Iaşi, 1976.
Neamţu, G. G. *Predicatul în limba română,* Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1986.
Neamţu, G. G. *Teoria şi practica analizei gramaticale,* Editura Excelsior, Cluj, 1999.
Ries, I. *Was ist Syntax?,* Darmstadt,1967.
Săteanu, C. *Predicatul compus* , în CL XI, 1966, nr. 2, pp. 243-252.
Stati, Sorin. *Teorie şi metodă în sintaxă,* Editura Academiei, Bucureşti, 1967.
Şerban, V. *Sintaxa limbii române,* Editura Didactică şi Pedagogică, Bucureşti, 1970.
Tiktin, H. *Gramatica română. Etimilogia şi sintaxa,* ediţia a III-a, Bucureşti, 1945.
Vasiliu, E. şi S. Golopenţia- Eretescu. *Sintaxa transformaţională a limbii române,* Editura Academiei, Bucureşti, 1969.
Zdrenghea, Mircea. *Limba română contemporană. Morfologia,* Curs litografiat, Cluj, 1970.
*** *DicţionarGeneral de Ştiinţe. Ştiinţe ale limbii,* Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1997.
*** *Noul Dicţionar Enciclopedic al Ştiinţelor limbajului,* Editura Babel, Bucureşti, 1996.
*** *Gramatica Limbii Române*, vol. I –II, Editura Academiei, Bucureşti, 1963.

New York, călătorie spre mine însămi

Julia K. De Pree*

<<Strada asurzitoare urla în jurul meu>> acest frumos vers din Baudelaire descrie strada pariziană din secolul XIX. El e plin de sens şi azi şi ilustrează experienţa unui oraş postmoderne trăind-murind, suferind, etern: oraşul New York.

Americancă, profesoară de franceză, îmi las acasă soţul, fiicele, studenţii şi pornesc de la Atlanta spre New York, pe data de 10 noiembrie 2001. Manhattan : vis american şi sublima sa expresie, oraş trăind-murind, rănit, suferind. Mă grăbesc să-mi întîlnesc sora care mă aşteaptă, sora mea, martor al atacului, care a simţit focul în spaţiul subteran al celor două imense turnuri, sub World Trade Center. Scăpată cu viaţă, refugiată din acel „near miss", rătăceşte, umblă în neştire pe străzile din Manhattan căutîndu-şi soţul. Telefonul nu merge, mulţimea de oameni sporeşte şi se mişcă fără încetare. După multe ore îşi regăseşte soţul.

Stau trei ore în aeroportul din Atlanta. Prezint la control de mai multe ori biletul de avion şi permisul de conducere. Am, din întîmplare, un tirbuşon în poşetă. Îl arunc într-un coş de gunoi înainte de a trece prin filtru. Oricum nu mi l-ar fi lăsat. Observ că peste tot lumea e calmă în ciuda aşteptării, a oboselii, a plictiselii.

De la Atlanta la New York călătoresc cu un transoceanic. Mai puţini americani călătoresc acum cu avionul aşa că aşteptăm ca în avionul mare, cel care traversează marea, să se ocupe toate locurile. Nu traversăm nici o mare. Traversăm Washington D.C., Philadelphia. În avion se citeşte, se bea cafea. Ne liniştim. Ajungem la New York şi sentimentul comun din avion se schimbă.

Trebuie să vorbesc despre liniştea plină de respect. Pasagerii se întorc şi se ridică de pe scaune pentru a cerceta cu privirea imaginea aeriană a marelui oraş, New York City, acest superb 'skyline' fără cele două turnuri, rege şi regină a Wall Street-ului... imposibila lor înălţime, frumuseţea lor ciudată, argintată, simbol al banului american, gri-verzui, dar şi culoarea fumului-pulbere care se ridică spre cer de două luni.

Absenţa turnurilor fascinează. Sînt încă în avion. Nu reuşesc să văd nimic, fiindcă am locul în centrul avionului. Privesc feţele pasagerilor care văd absenţa de jos. Cerul e limpede şi foarte albastru. Pilotul anunţă că vremea e plăcută. Nu spune nimic despre unsprezece septembrie. Nu-şi permite. Toată lumea e tăcută. Avionul aterizează.

Intru în New York. Taxiul în care mă aflu trece printr-unul din numeroasele comisariate de poliţie. Pe pereţi, pozele morţilor – soţi, taţi, fraţi. Americani dispăruţi. Pozele sînt încadrate, elegant, de flori. Imagini ale morţilor în rame proaspete, parfumate. De aici, de jos, nu se mai vede marele spaţiu-spărtură, « ground zero », absenţa turnurilor. În locul perspectivei aeriene descoperi perspectiva terestră în pădurea de clădiri, de zgîrie nori. Şi mergi pe stradă pe lîngă această absenţă, fără a o vedea. O resimţi. Străzile sînt frumoase, vremea e minunată, e toamnă, frunze moarte cad şi se lasă purtate de vînt ca nişte nori mărunţi, lipiţi de albastrul cerului.

Ajung la hotel, aproape de Central Park. Părinţii şi sora mea mă aşteaptă acolo. Şi părinţii mei sînt în vizită. Îmi văd sora şi o îmbrăţişez ; pare puţin tristă, obosită. Iese împreună cu tata ; de multă vreme simt nevoia de a vorbi singură cu mama. E unul din motivele pentru care mă aflu la New York. Să-mi văd mama şi să-mi văd sora care a văzut moartea cu ochii în 11 septembrie.

Vorbesc cu mama şi plîng. Ea mă ascultă şi mă mîngîie pe spate. Îi povestesc despre munca mea, despre căsnicie, despre cele două fetiţe ale mele, dar mai ales despre o stare de deznădejde profundă, pe care am simţit-o în ultima vreme, biochimică cu siguranţă, dar şi culturală şi intimă. Lumina aceasta neagră, umbra care mă urmărşte de multă vreme. Este vorba, desigur, despre identitate în toată complexitatea ei : profesor, scriitor, femeie, mamă, soţie. Este problema izolării. A acestui statut de « working mother ». De a vrea să fac totul şi de a nu putea, pe moment, să fac nimic. De a dormi...

Mama îmi uşurează sufletul. Plecăm de la hotel ca să luăm masa. La restaurant, totul e liniştit. Vremea este în continuare minunată. Ospătăriţa ne întîmpină cu voioşie. Lumea pare mulţumită. Oamenii aceştia vin de pretutindeni ; sînt hispanici, europeni, afro-americani, musulmani. Şi mănîncă împreună în acelaşi loc, fără complicaţii. În confruntarea americană stai faţă-n faţă cu celălalt. Nu fără dificultate. Imigrat, sclav, fost sclav, negru, alb, bărbat, femeie : toţi se confruntă.

Eu şi mama. Ieşim din restaurant şi hotărîm să facem pe jos acel kilometru şi jumătate pentru a lua trenul provizoriu (după atacul din 11) care ne va duce la sora mea, la soţul ei şi la tata. Începem să mergem şi găsim ritmul. Mama merge încet. Îţi trebuie răbdare ; are şaizeci şi cinci de ani. Mi-e teamă pentru bătrîneţea ei. O iubesc atît de mult. Am venit pînă la New York ca să se ocupe de mine. Am treizeci şi cinci de ani, sînt la rîndul meu mamă. Şi încă mai am nevoie de ea.

În timp ce merg, mulţimea creşte. Manhattan atrage mereu. Este enorm de multă lume – « body to body », umăr lîngă umăr, ne mişcăm prin mulţime. Times Square. Ne pierdem în mulţime. Mii şi mii : « huddled masses yearning to breathe free ». Statuia Libertăţii n-a fost distrusă. Rămîne. Se iveşte din apă, cu aerul ei de veşnicie.

Trebuie s-o spun : această tragedie se vinde. Peste tot se cumpără drapele-cadou, mici statui reprezentînd World Trade Center, statui în miniatură, « figurines » în engleză. Asta se cumpără. Turnuri mici, mai mici decît un deget, turnurile duble, cinci dolari, dar poate la următorul colţ de stradă, trei dolari, cine ştie. Se vînd şi poze cu turnurile dinainte de 11 septembrie. Imense, în imagine. Conservate.

Părinţii mei au vizitat Punctul Zero, Ground Zero, înainte de venirea mea. Îţi acoperi faţa cu o mască medicală care, normal, se vinde. Pentru a nu simţi nimic (« smell ») sau a nu simţi nimic (« feel ») : verbul francez acoperă două sensuri din engleză. Pentru a nu simţi nimic nici cu trupul nici cu sufletul. Tata îmi povesteşte că aparatul foto se ţine deasupra capului pentru a fotografia catastrofa. Se ţine aparatul dedesubtul capului... Nu este permis ca vizitatorii să se apropie, fiindcă se lucrează. Se caută încă morţii.

Punctul Zero este o gaură. O gaură a umanităţii. Este absenţa sensului, umbra sufletului, memoria ştearsă, ştergerea unui fel de inocenţă.

Ground Zero nu este oare punctul cel mai întunecat al oricărui suflet, prăbuşirea sensului pentru orice individ, sentimentul de a fi pierdut ceva, de a căuta, de a căuta să înţelegi ?

Eu şi mama urcăm în mijlocul de transport public, care ne va duce la sora mea. Am umblat o oră pe jos prin New York, apropiindu-ne întruna de această gaură, Ground Zero, acest neant luminat de « search lights », de faruri care caută inima nopţii în inima nopţii, care ilumineză în întuneric, în vasta linişte a morţilor. *I love New York.*

* Julia K. De Pree este profesor la Agnes Scott College, Atlanta, SUA, specialist în literatură franceză, Este autoarea unui ciclu de poeme cu un titlu (*The Reworking of The Heart*) elocvent pentru disponibilitatea de a recepta realul sub semnul unor continue interogaţii ce vizează atît condiţia generală a individului, cît, mai ales, consecinţa impactului cu evenimentul de excepţie, eveniment ce are menirea, după cum crede Julia De Pree, de a ne întoarce spre noi şi de a ne face să ne întrebăm care este sensul întîmplărilor umanităţii. I-am solicitat această relatare în noiembrie 2001, cînd, copleşită de responsabilităţi, în calitatea sa de atunci de organizatoare a unui important colocviu cu privire la *viaţă şi reprezentare în literatura europeană a secolului al XVIII-lea*, nu bănuia că, la rîndul ei, urma să ne ofere o convingătoare imagine a vieţii, a tragediei căreia i-a fost, prin sora ei, *aproape*. Am tradus textul din franceză, păstrînd, în unele pasaje, expresia englezească proprie autoarei. Am păstrat inserţiile engleze ale autoarei tocmai pentru că am simţit că acolo Julia K De Pree doreşte — şi reuşeşte — să ne pună, prin limbă, într-un contact nemijlocit cu realitatea americană trăită. Maniera rememorativă, sintaxa întreruptă, continua mărturisire, jocul cu timpul verbal ;i cu cel real, apelul la ironie şi la un maxim de luciditate conferă relatării Juliei K De Pree o notă aparte. E acesta un temei al încercării noastre de a înfăţişa în română relatarea voiajului întreprins la New York de către Julia K De Pree.

Traducere şi prezentare: Oana Aurelia Gencărău

Actualitatea/ inactualitatea lui I.L.Caragiale

Conf.univ.dr.Cornel Munteanu
Universitatea de Nord,
Baia Mare

1. Câteva premise. În istoria receptării unui scriitor, îndeosebi a unuia înscris în perioada Marilor Clasici, se întâmplă un fenomen paradoxal de schimbare a opticii de apreciere şi valorizare. Ca şi în cazul lui Eminescu, şi ***fenomenul Caragiale*** a provocat, de la începuturi, o aprigă dispută privind actualitatea sau inactualitatea operei. Fiecare epocă şi-a construit un Caragiale al ei, l-a interpretat şi l-a adjudecat după propriile canoane, cel mai adesea ideologice sau morale[1].In plus, critica şi istoria literară a fost multă vreme cantonată doar în zona comediei, neglijând nepermis de mult un sector important al scrisului caragialean, anume

publicistica şi activitatea de mentor de publicaţii umorist-satirice.Caragiale a fost copios interpretat drept comediograf de prima linie,fără a se face trimiteri la ziaristica sa, cel puţin la nivelul constituirii imaginarului de acolo.Se uită adesea că o serie de formule ale comicului, valorificate în comedii, vin din textul de presă caragialean.Chiar statutul de pseudo-farse, pe care-l iau unele din textele comice, permite inserţia unor fragmente publicistice, având în comun tocmai banalitatea faptului cotidian, prezent în evenimentul de presă.

Un alt paradox este cel definirii actualităţii/ inactualităţii operei scriitorului. Care sunt elementele care dau actualitatea sau inactualitatea unui autor? Din perspectiva contemporaneităţii ar fi un non-sens să vorbim de actualitatea operei, pe când din perspectiva epocii autorului iarăşi este un non-sens a vorbi de inactualitatea sa. Astfel, cine ne-ar putea da măsura şi gradul actualităţii/ inactualităţii, când multe din scenele, cazurile, tipologiile umane aparţin unei perioade istorice bine determinate. Sunt actuale doar temele,şi inactuale n umai reprezentările lor în uman? Sunt a ctuale f ormulele de t ratament a le t ipologiei u mane, de l a registrul comic la cel satiric, dar inactuale individualităţile purtătoare ale unui tip de comic? Dacă am scoate din piesele lui Caragiale ceea ce e depăşit, demodat şi anacronic, am avea oare garanţia că-l recuperăm pe autor în plină actualitate? Situaţia este similară celei cu Eminescu, pe care posteritatea încearcă azi să-l recupereze dinspre ziaristică şi, deci, să dea câştig de cauză actualităţii. Vorbim în aceste cazuri nu atât de actualitatea obiectului operei, cât de actualitatea(echivalentul clasicităţii unui scriitor de calibru valoric) textului său, ca produs organizat după rigorile literarităţii (viziune constructoare de lumi, concepţii ale autorului, imaginar şi limbaj).

Multe din revistele literare, care au abordat fenomenul receptării, încă de le debutul acestui ***Anul C agariale***, ating, pe bună dreptate, probleme de sociologie a receptării, printre care permanenta inversare a raportului actual/ inactual, între opera autorului şi autorul în sine. Au fost epoci pentru care centrul de actualitate a fost dat de imaginea scriitorului (în special, perioada contemporană autorului, cu cunoscute şi sterile uneori dezbateri asupra moralităţii /imoralităţii artei din comedii), şi, invers, au fost epoci care au transferat „realităţile" comediilor pe realităţile istorice ale unui timp, atribuind actualitate textelor[2]. Ambele perspective ni se par infructuoase şi inoperante pentru ansamblul creaţiei caragialene, din două motive:1.o excesivă psihologizare a receptării, primejdioasă pentru abordarea *in extenso* a operei şi, 2.o fragmentare a receptării, prin pulverizarea spectrului în care s-a manifestat scrisul caragialean, în secvenţe deseori irelevante. Efectul ambelor tentative este un Caragiale trunchiat şi apostaziat, un misionar care propovăduieşte în pustiu.

Problema receptării pune, din capul locului, şi rolul şi funcţiile publicului,fie cel spectator al comediilor, fie cel cititor al prozei. Dacă începutul de secol publicul românesc era expresia unei mode franţuzite a reprezentării teatrului, de tip farsă sau vodevil, Alecsandri răspunzând perfect acestui gen de public al senzaţionalului şi agrementului, în a doua parte a secolului, o dată cu Caragiale se schimbă şi tipologia publicului. Z. Ornea, Al.Zub, s-au ocupat pe larg de descrierea acestui receptor, aplecat spre ironie şi satiră, cu gust intelectual şi artistic rafinat, un public educat în spirit junimist.Râsul superior năştea şi un acut sentiment al îndoielii şi culpabilităţii.

În întregul său, teatru, proză scurtă, articole politice, culturale şi pamflete, opera lui Caragiale devine actuală prin statutul de ***perpetuum mobile*** pe care-l oferă, ca spectacol mişcător şi viu al existenţei. Or, tocmai această întregire a operei şi a fenomenului pe care ea l-a generat încarcă mult mai multă forţă în conţinut şi mărci valorice în text. Ziaristica, bunăoară, oferă spaţiul de desfăşurare atât al prozatorului, cât şi al comediografului. Textele de ziaristică ale lui C aragiale p reiau m odelul de sfăşurării s cenice a e venimentului şi a mbitusul v erbal a l elocuţiei din articolul de presă, activându-le la povestirile sale, după cum ficţiunile narative au construcţii epice strânse, bine închegate, prezente în unele din monologurile pieselor sau momentelor.

Textul publicistic caragialean se caracterizează, în primul rând, prin polifonie şi eterogenitate. Polifonia este dată de câteva mărci ale enunţării, prin schimbarea vocilor narative, iar eterogenitatea de prezenţa în acelaşi text a diferitelor tipuri de enunţuri, argumentative, demonstrative,dialogice.Această structură polifonică şi eterogenă a permis ca inovaţiile din textul ziaristic să intre în textul de proză, construind aici scene epice unitare, capabile să focalizeze întreaga intrigă.

2. Probleme de artă şi retorică. Teatrul, proza şi publicistica lui Caragiale se fundamentează pe cu totul alte principii de artă decât literatura lui Alecsandri. O serie de texte sunt adevărate arte poetice şi modele de a gândi literatura şi raporturile ei cu celelalte forme culturale.Câteva articole precum *Cercetare critică asupra teatrului românesc, Politica şi literatura,Teatrul Naţional,Câteva păreri,* sunt adevărate profesiuni de credinţă în legătură cu fenomenul cultural în ansamblu, şi cel literar în particular.Iată o asemenea artă poetică despre concepţia despre roman. Ca gen, el nu aparţine doar individului, ci comunităţii, care traversează marile experienţe funademntale,şi care dă romanului ideea de continuum şi diversitate.El reproduce diversitatea şi multiplicitatea existentului, de la acţiune la sentimente umane, pe verticala bun-rău, înalt-jos,pozitiv-negativ:"*Romanul e viaţa, nu a unui individ, ci a unei societăţi întregi,cu tot cortegiul ei de necazuri,de porniri, de devotamente,de meschinării, de dragoste,ură, răutate, bunătate,invidie,admiraţie, de josnic, de sublim, de brutal, de eteric, de egoist, de altruist,în fine,toate varietăţile de care sufletul omului,în virtuositatea luicunoscută, este capabil."(Literatura şi artele române în secolul XIX)*[3].

Ideea relaţiilor dintre literatură şi dezvoltarea epocilor aduce în discuţie rolul scriitorului-misionar, care are o mare sarcină în istorie. Când o societate este pe deplin maturizată, atunci şi mesagerii e i s e c onstituie î ntr-o e lită a s criitorilor. E ste, î n această apreciere,o caracterizare indirectă a perioadei cunoscute ca fiind foarte plină în opere de valoare şi foarte compactă în scriitori de vârf, perioada Marilor Clasici:"*Toate marile epoce literare au concidat la epoce mari politice.Când voinţa unui neam întreg a reuşit să ajungă a realiza culmea aspiraţiunilor sale, a îndeplini suma de rezultate posibile ale energiei sale,i se trimite acestui neam o colonie de misionari, o pleiadă de talente şi de genii,spre glorificarea şi încoronarea traiului lor...fericit acel ce va reprezenta atunci voinţa neamului"(Hasdeu-o vizită la castelul* Iulia Hasdeu)[4]

S-a vorbit mult despre oralitatea discursului şi a stilului lui Caragiale.După Tudor Vianu, de pildă, limba vorbită devine un procedeu al satirei şi umorului.[5] Oralitatea duce şi la stabilirea unui raport direct între arta oratorică şi cea a spectacolului scenic. Oratorul, ca şi actorul, trebuie să recurgă la toate instrumentele de persuasiune, dintre care principal este mânuirea limbii orale.Interesează în cazul unui discurs rostit şi declamat public nu atât partea argumentativă şi demonstrativă, cât cea persuasivă. Limba este astfel împuternicită să preia şi funcţiile argumentativului şi demonstrativului, printr-o selecţie severă a materialului lingvistic. Ea devine nu ***mod de expunere,***ci, printr-o operaţie de investire şi resemantizare, ***un mod de acţiune***, deci, capătă o funcţie socială Condiţia oratorului, atât prin statutul său de agent al constituirii unei scheme de comunicare orală, cât şi prin statutul ontologic, fiinţă identică cu receptorul,se regăseşte în tipul de discurs oral din cetatea greacă sau forumul roman,în care relaţiile dintre declamator şi cor încheagă un dialog implicit :"*Eu nu cer de la orator să mă lumineze-îi pretind să mă-ncălzească.Oratorul trebuie să vină la tribună fioros ca un leu, şi când o striga odată Frraaţilor! să mă facă pe mine, fratele lui, să sar din loc.El n-are nevoie să spună nimic de la tribună;dar trebuie să mă-nfierbânte;să mă asude; să nu-mi dea pas să mai judec; să mă aiurească; să mă clatine fără a mă lăsa să răsuflu; să-mi dea creerul de pereţii capului prin salturi enorme de propoziţii; chiar ilogice,chiar absurde,stupide dacă e nevoie, numai să fie calde şi spontane,până m-o năuci,până m-o face să scrâşnesc din dinţi şi să strig ca un turbat:sus poporul!"(Decadenţă)*[6]

La origini, şi condiţia actorului, care rosteşte public un discurs,se recunoaşte în condiţia oratorului.Suplimentul intuitiv de care beneficiază acesta, faţă de congenerul său, oratorul,gestica,mimica,figuraţia comportamentală, mişcarea,intrarea şi ieşirea în scenă, au tot o funcţie de socializare şi mobilizare. Angajarea receptorului-spectator se face prin angajarea dinamică a actorului, printr-o supralicitare a văzului şi auzului[7]: *"Actorul, actorii, când ies pe scenă,trebuie să fie nişrte posedaţi,să aibă pe dracu'n ei,prin ochi,prin sprâncene,prion gură,prin vârful degetelor,prin toţi porii,să scoaţă pe dracul acela şi s ă-l ar unce as upra publicului.O clipă să nu-l ierte pe public a-şi veni în fire şi a-şi da seama de ce vor face cu el: să-l ia repede,să-l sguduie,să-l ameţească,să-l farmece,să-l aiurească,să-l smintească." (Teatrul Naţional)*[8].

Toate aceste concepţii se regăsesc în raporturile de consubstanţialitate dintre Politică şi arte în general,printr-un proces de extindere cu mult a graniţelor literaturii.Relaţia dintre domeniul politic şi cel literar devine astfel relaţia dintre acţiune, faptă,şi reflecţie şi expresie.Se află în această profesiune şi un autoportret al scriitorului însuşi, practica scrisului eterogen şi polifonic:*"Sunt artă literară Satira, Teatrul şi Romanul(...) sunt artă literară şi Polemica şi Cronica uşoară şi Pamfletul /.../ tot artă literară e şi arta măreaţă a oratoriei. Cu aceste din urmă două ramuri ale ei, Literatura vine la fiece moment să dea d'a dreptul ajutor Politicei; cu acestea, îi este aliată combativă; cu celelalte,îi este călăuză cuminte: o ia de mână, o îndeamnă şi o asigură către un viitor al cărui capăt şi termen numai D-zeu îl poate cunoaşte." (Literatura şi Politica)*[9].

Cum se observă din aceste texte programatice, ***oralitatea*** este pusă în strânsă legătură cu ***teatralitatea,*** elemente definitorii pentru întreg scrisul caragialean. De aici, credem, că trebuie să pornim în abordarea principalelor inovaţii pe care le aduce comicul lui Caragiale.

3. Mutaţiile comicului caragialean. Continuăm să ne întrebăm despre actualitatea comediilor lui Caragiale,şi a comicului scrierilor sale.Căci, vorbim de comic şi la nivelul prozei scurte, cea din momente şi schiţe.Henri Bergson, în cunoscuta teorie asupra râsului (*Le rire)*[10] vorbeşte de naşterea comicului când o acţiune, o idee, un personaj, reproduce o formă de mecanică:*"mecanica placată asupra viului"*. În câmpul de manifestare al acestei mecanici ar intra situaţii, gesturi, mişcări, limbaje, care urmează stereotipic o formulă imuabilă. O primă mutaţie a comicului caragialean constă în diversificarea formulelor acestei "mecanici", prin două r esurse: u na p rin c are s upralicitează o a numită n ormă (m orală, p olitică, p sihologică), conducând la formula comicului buf, şi, a doua, prin repetarea anomaliei, ca abatere de la normă, impunând anomalia drept normă şi instituind formula comicului absurd.Preluând ideea lui Bergson, Jean Emelina, într-un recent studiu, adaptează formula comicului bergsonian la raportul dintre divers şi unic: mecanica placată asupra viului devine *"identitatea placată asupra diversului"*[11] .Onoarea de familist din *O noapte furtunoasă,* fragmente de jurnal sau de discurs din *O scrisoare pierdută,D-ale carnavalului,*stereotipuri lingvistice (*"rezon","curat","parol")* sunt expresii ale unei norme care, repetată, devine anomalie şi produce comicul.

În interiorul fiecărei categorii de comic, funcţionează această ecuaţie dintre normă şi anomalie. Comicul de limbaj, de pildă, exploatează abaterile lingvistice, de la nivel de cuvânt la nivel de sintaxă. Un procedeu favorit este prin anomalia la nivel de semnificant, care adtrage după sine un nou semnificat, comic prin surpriza semantică.Marc Aureliu, de exemplu, devine *"Marc Aoleriu"*, care traduce fonic o onomatopee, ca ameninţare la adresa junelui Rică Venturiano, din piesa *O noapte furtunoasă.*

O a doua importantă mutaţie se petrece prin dublarea comicului de un supliment satiric. Faţă de Alecsandri, unde efectul nu viza o satiră a societăţii, cel mult o ironie blândă justificată moral, la Caragiale,substanţa satirică vine din ciocnirile bufe ale situaţiilor, prin raportarea lor la legile morale sau politice. Prăbuşirea cestor legi reduce lumea caragialeană la mimetism,automatisme şi oralitate lipsită de orice control.Mircea Iorgulescu,într-un e xcelent eseu despre acest univers al limbajului caragialean, vorbeşte de "talmeş-balmeş", "trăncăneală",

vorbire în gol şi fără noimă[12]. Refugiul personajelor într-un asemenea teritoriu al limbajului mistificat aduce cu sine şi o aură tragică, prin care comicul devine,în cele din urmă, un destin existenţial asumat.

O altă mutaţie a comicului ţine de instrumentarul comic şi funcţiile acestuia în text.La Alecsandri, cel din ciclul Chiriţelor, aparentul conflict este dat de o logică internă a situaţiilor de dialog, ca realităţi anticipate de publicul-spectator, la Caragiale,în schimb, intervin factori perturbatori, prin prezenţa unor obiecte materiale purtătoate ale intrigii şi care sunt vehiculi ai declanşării tipurilor de comic. Lipsite de orice importanţă, chiar deposedate de comic, aceste obiecte(scrisori, bileţele de amor,fragmente de jurnale, număr de casă inversat,citate) apar instantaneu şi dispar fără urme în final. Toate au însă atributul oralităţii şi uzajului.

Modernitatea comicului caragialean rezultă şi din tehnici inovatoare, la interferenţa mai multor orientări.Comicul satiric-umoristic se construieşte pe o linie clasică de acţiune,pe unele scene povestite în plină scenă deschisă.Acţiunea din faţă pune în evidenţă personajele ca tipuri generice,în timp ce episoadele narate de personaje localizează conflictul şi nuanţează implicaţiile sociale ori politice, care se petrec în afara scenei.Tablourile şi secvenţele care se petrec extrascenic simplifică acţiunea, deschizând planuri paralele sau simultane.Cronica de epocă, pe care o recompun personajele prin mobilul dialogului sau monologului, se subordonează astfel unui flux ficţional, în care se complac mai toate personajele caragialene.Psihoza unei cariere, obţinută prin orice mijloace, chiar prin mistificarea propriei biografii, conduce la comportamente bizare, vecine cu absurdul.De aceea şi formula clasică a ***quiproquo***-ului, ca agent ul unei încurcături,devine o reprezentare comică a incapacităţii eroilor de a-şi apăra existenţa.Ridiculizarea superficialităţii şi imposturii este dublată de ridiculizarea marilor pasiuni, devenite,în cele din urmă,subiecte minore, de budoar sau salon politic.

Ca structură, piesele şi schiţele lui Caragiale se construiesc şi pe ambiguitatea comicului, ca joc între grav şi jovial.Autorul simulează gestul solidarizării cu propriile personaje(poziţia de narator-martor,în multe din schiţe) sau priveşte detaşat, ca orice satiric, o lume care mărşăluieşte prin existenţă într-o continuă derivă.Multe din asemenea situaţii cad perpendicular pe linia centrală, deturnând traiectoria iniţială a acţiunii.Ori, tocmai dinspre aceste depărtări de linie, par să vină conflicte accidentale care adâncesc comicul.Trimitem, de pildă, la secvenţe din *Vizită, D-l Goe,* sau la scenele din cadrul tribunelor electorale,în piesele comice.

Şi pentru că am ratat câteva din inovaţiile comicului lui Caragiale, care dau sema de actualitatea scrisului său, privită din această ultimă perspectivă, opera în întregul său păstrează câteva adevăruri neatinse de vreme şi vremuire.Paradigmele actualităţii trebuie căutate, deci, în aceste formule novatoare pe care le aduce geniul caragialean, în regândirea componentelor comicului şi a funcţiilor limbii.Că unei realităţi literare i se potriveşte o realitate, repetabilă la intervale de timp şi de schimbări social-politice, ţine, credem, nu atât de Caragiale însuşi, cât de pricina care a generat acea realitate. Actual ,în acest caz, rămâne deci obiectul în criză, cu un cuvânt drag autorului, ***moftul***, care adună oamenii la aceeaşi masă a identităţii şi nivelării.E deopotrivă condiţie şi scop pentru a supravieţui invaziei diversului şi multiplului.

Note:

1. A se vedea cazul volumului rezervat Centenarului Caragiale, în care o serie de mari scriitori şi academicieni ai anului 1952 au făcut aprecieri umilitoare pentru ei şi pentru obiectul studiilor lor:*Studii şi conferinţe cu prilejul Centenarului I.L.Caragiale,* E.S.P.L.A.,Bucureşti,1952
2. Dan C.Mihăilescu, *Unde îi sunt detractorii?*,în România literară, nr.4,3o ian.-5 ferbr. 2oo2,p.1o
3. în I.L.Caragiale, *Opere,* vol.III, Ed.Cultura Naţională,1932, ediţie îngrijită de Paul Zarifopol, p.89
4. în *Opere,* III, vol.cit., p.176

5. T.Vianu,*Aspecte ale limbii şi stilului lui I.L.Caragiale,*în vol.*Studii şi conferinţe...*,ed.cit.,p.155
6. în I.L.Caragiale, *Opere,* vol.V, Fundaţia pentru Literatură şi Artă Regele Carol II, 1938, ediţie îngrijită de Serban Cioculescu, p.79.
7. De altfel şi teoria literară acceptă lărgirea sferei de cuprindere a literaturii,în funcţie de care activează o stare sau o acţiune:"*Continuăm să concepem literatura ca învecinându-sede o parte cu lumea acţiunii sociale şi de cealaltă parte cu lumea gândirii individuale,astzfel că retorica prozei neliterare ar tinde să sublinieze* emoţia şi îndemnul la acţiune *prin intermediul auzului în primul domeniu şi* intelectul sau îndemnul la contemplaţie *exprimat prin metafore vizuale în cel de-al doilea.*", Northrop Frye, *Anatomia criticii,* Ed.Univers, Bucureşti,1972, p.418
8. I.L.Caragiale, *Opere,* V, ed.cit.,p.3o5
9. I.L.Caragiele, *Opere,* V, ed.cit.,p.22o
10. H.Bergson, *Teoria râsului,* Ed.Institutul European, Iaşi, 1991
11. Jean Emelina, *Le comique,* Sedes, Paris, 1991
12. Mircea Iorgulescu, *Eseu despre lumea lui Caragiale,* Ed.Cartea Românească, Bucureşti, 1988.

Széljegyzetek „A román hivatáselit" című műhöz[1]

Miskolczy Ambrus
ELTE Román Filológiai Intézet
Budapest

Pászka Imre a román eszmetörténet művelésével vált ismertté a szélesebb magyar olvasóközönség előtt, bár már korábbi műveivel (Struktúrák és közösségek, A bölcsesség útja) egyaránt méltó figyelmet ébresztett, a *Korunk* olvasói pedig csak egyetértéssel olvashatták formációelméleti fejtegetéseit is. Tudományos pályáját elvi következetesség, nyitottság, a fogalmi gondolkodás eszköztárának bővítését célzó igény, magas fokú elméleti igényesség jellemzi; mindennek köszönhetően a sokat emlegetett interdiszciplinaritás egyik jeles megvalósítója. Az eszmetörténeti diskurzusban méltó helyet foglal el.

A hagyományos történész némileg nehéz helyzetben is érezheti magát, amikor a *Román hivatáselit* című munkáját kell elemeznie. Hiszen a filozófia és szociológia eszmetörténeti terminológiája és diskurzivitási technikája olykor azt a benyomást kelti, hogy az idegen kifejezések halmozásával, valamiféle olyan nyelvi mechanikát teremtenek meg, amely már önállóan működik (elnézést ezért a nyelvünket és gondolkodásunkat torzító kifejezésért), és mintha azt várnák, hogy ezen működés nyomán valami új igazságok tűnjenek fel a szellemi horizonton, melyeket az együttgondolkodó olvasó már interiorizált is. Lehet az sem egészen túlzás, ha úgy látjuk, hogy ezen posztmodern diskurzivitás hordozói a hagyományos történészeket az empíria televényében vergődő „pozitivistáknak" látják, akik reflektálatlan frazeológiával és terminológiával inkompatibilisek az embertudományok nagy dialógusában stb. Egyébként mindig van valami szórakoztató abban, ha egy szerző okfejtésének következtetéseit már előre kitaláljuk, és oldalról-oldalra fordulatai régi ismerősként köszönnek vissza...

Pászka Imre munkája szerencsésen fölötte áll a leegyszerűsítő szemléleteknek. Ugyanakkor nem tagadom, hogy nem minden vonatkozásban tudok megbékélni műve nyelvével. (Igaz, Hajnal István szociológiai nyelvétől is idegenkedtek a kollegák, miközben a Hajnal-kultusz hívei elfelejtik a politikatörténészt, és a kettőt nem tudják egynek látni - ahogy egy volt.) Jelen esetben sokallom az implikáció, ekvivalencia, allokáció, natív, vokáció, permanentalizálodás, komparatív struktúra, Mitteleuropa és hasonló szavak, kifejezések előfordulását. Olykor gyanakszom is, hogy nem egészen helyesek. Például az 59. oldalon az újjobbágyság strukturális heterogeneitása az involúció és pasztoralizáció állapotát konzerválta a falu világában. Nyilván a visszafejlődés kifejezéssel nem akart élni a szerző és az állattartás túlsúlyáról, vagy netán a nomád jellegről nem akart szólni, és okkal. Hiszen mint Cotrus „eke nélküli ekésről" írt, mi is szólhatnánk állat nélküli állattartóról. Csakhogy ez inkább tendencia. A számszerű adatok vigasztalan képet rajzolnak fel arról a világról, amely ma aranykorként bukkan fel az emlékezetben, ugyanakkor túlzásnak érzem azt az állítást, mely szerint az 1866-i agrárreform tönkre tette a mezőgazdaságot. Ez is valamiféle mítosz. Eszerint volt valamikor korábban virágzó mezőgazdaság, és azt újra és újra tönkre tették. Nagyobb baj, hogy az involúció és pasztoralizáció pontos meghatározása elmarad, bár ígéretes és sokat sejtető fogalomként bukkant fel. Hasonlóképpen Mitteleuropáé is. Nem tudom, hogy ebben Magyarország, Lengyelország és Németország mikor és miért szerepelnek együtt, az sem világos, hogy olykor mennyire é s m iért p ejoratív fogalom, mikor a romániai világról annyi rosszat elmond, hogy annál csak jobb lehet, mint ezt is hangsúlyozza. A magyar szófordulatok sem mindig tetszenek. Nem t udom, m iért k ell á tvenni M ircea E liade egyik kulcsfogalmának a rossz fordítását, és ahelyett, hogy az eredetiből jól fordítható „történelem terror"-ja kifejezéssel élnénk, az agyonmagyarított „történelem rémülete" szerepel. Az előző – mármint a helyes – fordítás azt

fejezi ki, hogy a történelem terrorizál minket, az utóbbi szerint megrémült a történelem, amire persze minden oka meglehet, de Eliade nem ezt akarta érzékeltetni, hanem a délkelet-európai népek kiszolgáltatottságát, és ezzel megfordította Blaga „történelem bojkottja" metaforikus tézisét, melyet Pászka Imre találóan jellemzett.

Pászka Imre témaválasztása azért is fontos, mert jól kiegészíti a román elitkutatást, hogy az orosz Madievschi (Elita politică a României 1866-1918), Dan Berindei (Societatea românească în vremea lui Carol) és mindenekelőtt M. S. Rădulescu (Elita politică românească 1866-1910) műveire utaljunk. Találó lehet a hivatáselit kifejezés is, bár kérdés: melyik elit nem hivatáselit. Valójában a legkiemelkedőbb konzervatív és fasisztoid egyetemi tanárok és diákok ideológiáját mutatja be. A mű alapsémája a kultúra és civilizáció ismert antinómiája. Ennek a sémának az érvényét a kortársak éltették, vallották, ideológiai fegyverként is használták. Pászka Imre viszont úgy érvényesíti, hogy a séma állandósága éppen a változás dinamikájának lényeges mozzanataira hívja fel a figyelmet.

A szerző – mint habilitációs téziseiben hangsúlyozza – azt a sztereotip vélekedést is el akarja oszlatni, mely szerint a román tudáselit gondolkodása a francia modellt utánozta volna. Hogy van ilyen vélekedés komolyabb – a franciákra éppen akkor haragvó kollegától is – hallottam, de maga Pászka Imre is a *Román eszmetörténet* című szöveggyűjteményében olyan szerzőket mutatott be, akik a francia orientáció ellenlábasai voltak, és ezt nem is tagadták. Hiányolom is a liberális elit ideológusainak mellőzését. Legalább utalni kellett volna arra, hogy Zeletin, L ovinescu m iként í télte m eg a k onzervatív s zólamként is is mert alapsémát. Zeletint említi, Buckle hatására utalva. Azt hiszem, Marxot több okkal lehetett volna. Hiszen a magát „neoliberális"-nak nevező egykori klasszika-filológus éppen Marxra hivatkozva próbálta legitimálni a burzsoázia – úgymond – alkotmányos diktatúráját. Marx nem kerül elő Gherea elméletének jellemzésekor, pedig az ő – *Tőké*ből ismert – sémáját fejlesztette tovább a klasszikus érvényűnek tekintett újjábbágyság elmélet is. Azért mert világunk Pavlov kísérleti ebeként reagál a külső ingerekre, azért nekünk nem biztos, hogy ezt a példát követni kell. Pászka I mre a v ulgármarxizmus é s n acionálkommunizmus u ralma idején maga mutatta be a tudati tényezők jelentőségét, és hatását az „alapra". Zeletin pedig felkavarta a szimbolikus tőkepiacot Romániában is, és nagyon is hatott az új nemzedék gondolkodására; gondolok mindenekelőtt Cioranra. Az ő megítélésével nem mindenben értek egyet. Nem áll, hogy „semmibe veszi az ortodoxiát". Tagadta, gúnyolta és olykor gyűlölte. Antiortodox gnózist képviselt. „Románia színeváltozása" című művét nem annyira a Führer és a Duce csodálata hatja át, mint Pászka Imre hangsúlyozza, hanem Lenine. Cioran a szovjet iparosítást és brutalitást tartotta követendő példának. Cioran említett művét Ernst Jünger *Der Arbeiter*éhez hasonló munkás-kultusz hatja át, vegetálásnak minősítve a Blaga által felmagasztalt kiskultúrát. Emil Cioran Vasgárdához való kapcsolódása szeszély, pillanatnyi szerelem -- mint azt testvére Aurel mondogatta, aki soha sem tagadta ezirányú elkötelezettségét, bár ezért a szovjet fronton a halálosztagban, majd a kommunista börtönvilágban éveket kellett eltöltenie, míg Emil Párizsban unatkozott, unalom alatt értve a gnosztikus gyűlölködést. Abban persze csak egyetérthetünk, h ogy E mil Cioran alapvetően totalitarista volt, és a mítosz jobban vonzotta, mint az utópia. És az alapséma (kultúra-civilizáció) érvényét is példázza a bemutatott elit pályája: az alkotmányosságot igenelő konzervativizmustól a pusztító és gyilkos fasizmusig. Azt viszont említeni lehetett volna, hogy Maiorescu alakját és szellemét viszont éppen ennek ellenében lehetett megidézni. Az alapséma folytonossága radikális változásokkal érvényesül.

Némileg leegyszerűsített a Gusti-féle iskola bemutatása, mert csak a nemzet- vagy parasztmisztikába (jobbra)csúszókat említi. Holott H. H. Stahl a Gherea-féle hagyományt éltette tovább, és nagyon is termékeny vitába szállt Bl agával a 30 -as é vekben é s a 80 -as é vekben egyaránt, amit ma -- érthető módon -- a kevesekbôl sokakra duzzadó „ellenállók" nem szeretnek emlegetni.

Kétségtelen, a tudásszociológiai diskurzus fogalmi építményében irrelevánsnak minősülhet a nem konzervatív környezet vagy mozzanatok elemzését számon kérni. Ugyanakkor a műből is kiderül, a hivatáselit a politikai életben marginális szerepet játszott. A régi konzervatívok is a liberálisok uralmához asszisztáltak, olykor azt rövid időre megszakítva. Pászka Imre „a sajátos román liberalizmus racionalista kihívásáról" szól, de nem derül ki, hogy az pontosan mitől sajátos, hacsak attól nem, hogy a „félkultúra" és az agrár „involúció" világa fölött uralkodott. Sajátosnak minősülhet a Brătianu-klán, mely tisztában volt a román sajátosságokkal és jól manipulálta azokat. Tájjelegű képződmény. A tájjelleget, a táji hátteret helyesen is hangsúlyozza P ászka I mre, de o lykor p ontatlanul. T itu M aiorescu a pja n em o lténiai, h anem erdélyi, aki bécsi tanulmányok után Craiován tanárkodott, majd a n eoabszolutista H absburg Birodalomban próbált elhelyezkedni, és ennek köszönhetően tanulhatott a fiú Bécsben is. Az persze tény, és nem véletlen, hogy Moldvában vert gyökeret – mint Pászka Imre hangsúlyozza. Aurel C. Popovici nem erdélyi, hanem bánsági. Nagy szerepe volt abban, hogy az erdélyiek feladják az erdélyi autonómiához fűződő illúzióikat, közjogi követeléseiket és elfogadják a bánságiak területi autonómiát célzó programját. Iuliu Maniu esetében helyesen emeli ki Pászka Imre, hogy erdélyi görög katolikus mivolta nem tetszett Nae Ionescunak, akinek S. Micu jellemzése neki szólt: jó román lehet, de nem román. Maniu ugyanis alkotmányos fundamentalista volt. Erdélyisége inkább magyarországiság volt, amit persze a totalitarizmus hívei jogi formalizmusnak láttak. A bölcsebbek megértették politikai magatartását. Rădulescu-Motru később hálát adott istennek, hogy Groza és nem ő lett az elnök, mert kérlelhetetlenségével kemény szovjet megtorlást provokált volna ki. Maniu a királyt abban a reményben segítette vissza, hogy a parlament túlsúlya érvényesülhet, és nem „végrehajtó hatalom meghosszabbításaként", hogy Pászka Imre találó kifejezésével éljünk.

Az egyetemi és egyre inkább marginalizált hivatáselit mellett célszerű lehetett volna bemutatni azt a elitet, amely manipulálni próbálta a filoszokat és az egész vasgárdista mozgalmat. És az ortodoxiát is mint „üzemanyagot" is megpróbálta hasznosítani. A Műszaki Egyetemen is tanító Mihail Manoilescura utalnék elsősorban, hiszen igazán nagyívű totalitárius modernizáció elvi alapvetésén fáradozott. Munkáit a fasiszta periférián, az olasz, spanyol, portugál világban fordításban is olvasták, és értékelték. Az ortodoxia felhasználására visszatérve, úgy érzem, jelezni kellett volna, hogy az ortodox egyházi vezetés a Vasgárdától elhatárolta magát.

A kutatásokat természetesen le kellett zárni, hogy időre elkészüljön a tudásszociológiai mű. Az építkezés kockázatát abban látom, hogy az eredmény a tudás tudása lehet. És nem tagadom, ha ilyen jellegű műveket olvasok, felötlik Dosztojevszkij keserű igazsága: „az elvont gondolkodás kegyetlenné tesz", a filozófia pedig -- mint Cioran mondta magára is vonatkoztatva -- beképzeltté. A filozófiai megalománia termékei pedig világtörténelmi „teljesítmények". Pászka Imre maga is érezhette mindezt. Habilitációs-téziseiben – a skizoid világkép paranoiddá válásának kitűnő jellemzése mellett – jelzi az alternatívák lehetőségét. Arra utal, hogy másképpen is alakulhatott volna a román történelem. A tudásszociológiával megragadható mechanizmusok viszont a paranoid világszemléletet erősítik, ha netán a skizoid és a p aranoid v ilágkép k özött in gadozó o lvasó o lvasná. A t udásszociológiai mechanikán túl kezdődik az egyes szereplők egyéni történelme, a pszichohistória. Pászka Imre munkásságának jelentőségét abban is látom, hogy ösztönzés a bonyolult jelenségek elemzésének újra- és újragondolására. Az hogy egy-egy sémát oly következetesen alkalmaz, nem sematizmus, nem is obszesszió, hanem elméleti lehetőségek kiaknázására való következetes törekvés. Ismert tényeket új mozaikba illeszt, és így a tényekről is többet tudunk meg.

1.A jelen dolgozat némileg módosított változata Pászka Imre habilitációs értekezésként benyújtott műve: *A román hivatáselit. Identitás- és legitimitásválság* (Budapest, Osiris, 1999. 186 l.) hivatalos bírálatának.

Mircea Muthu, "Dinspre Sud-Est", Editura ibra, Bucureşti, 1999, 172 p.

„...Ceasul de fericită plenitudine a spiritului european, dacă va mai bate undeva, va bate cu toată certitudinea aici în Sud-Estul nostru, care până mai ieri era situat în spatele lui Dumnezeu ."

(Lucian Blaga, 1940)

Acest citat controversat, ales de către autor ca moto, împreună cu titlul sugestiv, ne situează în cadrul unei dezbateri incitante şi derutante, de la început menită să provoace, la modul pozitiv, simţul estetic al cititorului.

Mircea Muthu, profesor universitar, critic, editor, teoretician, specialist în teoria literaturii şi estetică, un nume de referinţă în perimetrul clujean, în acea „cetate a culturii şi învăţământului" (aşa cum regăsim Clujul în dezmierdarea autorului), se distinge printr-o activitate academică şi scriitoricească deosebit de bogată. Pentru omul care vede în scris o modalitate de „autoconstrucţie în primul rând interioară", aşa cum ne mărturiseşte însăşi domnia sa în ultimul capitol al lucrării de faţă, o mini-culegere de „Dialoguri" şi „Confesiuni", într-o epocă în care „cultura a devenit mai mult comentatoare decât creatoare", proza, poezia şi chiar teatrul văzându-se devansate de critică şi eseistică, această carte este o provocare, menită parcă, să ne aducă noi valenţe cognitive, „Dinspre Sud-est".

Studiul de faţă, situat în cadrul unei trilogii, între al doilea volum:„Permanenţe literare româneşti din perspectivă comparată", 1986) şi ultimul: menit să analizeze„Conceptul balcanismului literar", se centrează pe aşa numitele postulări sud-est europene, printre cele mai importante putând fi amintite: introducerea şi explicarea conceptului-imagine de *„între"*, *bizantinismul*, *balcanismul* văzut ca o *„uriaşă dramă"* şi radiografierea sud-estului Europei, spaţiu al confluenţelor culturale.

Perspectivele de abordare ale lucrării de faţă sunt multiple şi complexe, iar incursiunea în controversatul sud-est se realizează, conform dorinţei ghidului nostru spiritual-autorul, „au fur et a mesure" sau „aux petits pas", urmând un traseu ideologic coerent şi bine structurat menit să susţină încrederea autorului în „capacitatea recuperatoare a cuvântului precum şi în forţa sa regeneratoare", terapeutică chiar, într-o eră dominată de o „civilizaţie a imaginii, adesea inflaţionară".

Simetrii, paralelisme , simbioze, antinomii, delimitări, particularizări, sinteze, iată câteva din uneltele de lucru ale scriitorului, care realizează, în acest mod, o cercetare interdisciplinară, bine documentată .

Periplul nostru în calitate de cititori începe prin lecturarea unui prim capitol intitulat „Context cultural şi determinare", care funcţionând ca şi o prefaţă, ne propune parcurgerea unui traseu iniţiatic, „înarmându-ne" cu un bagaj informaţional minimal, menit să ne ofere un sejur plăcut dar şi benefic în perimetrul Sud-estic, spaţiu al interferenţelor şi al controverselor culturale, literare, religioase, istorice, geopolitice, economice etc. Abordarea sud-estului european se face din mai multe unghiuri, fiind înfăptuite numeroase demersuri critice, tipologice, estetice, metodologice, vizându-se în acelaşi timp şi probleme de morfologie culturală, istorie a mentalităţilor, literatură comparată, filosofia culturii, antropologie istorică, politologie, geopolitică, sprijinite de sinteze reflexive şi complementate de o sensibilă introspecţie filosofică.

Deosebit de importantă ni se pare abordarea diacronică prin care se subliniază cele mai relevante isoglose din acest perimetru european. Autorul face în acest sens o departajare a scenei sud-est europene, începând cu structurarea unei prime perioade extinsă până spre sfârşitul secolului al XVIII, cu accent pe efectele şi influenţele Turcocraţiei, ale„ortodoxismului în cheie ortodoxă" şi ale Bizanţului milenar, acea „formă de universalitate" (sintagmă preluată de la Nicolae Iorga, un alt nume de referinţă des amintit în „arealul sud-estic" al d-lui Muthu),

dispărută în 1453 şi percepută ca o continuare a romanităţii, continuând apoi cu secolele XIX şi XX, caracterizate de emblematica *balcanitate*. Alături de postulările istorice şi religioase, autorul mai subliniază şi importanţa diversităţii etnice, precum şi a constantelor antropo-geografice ((aşezarea între *orient* şi *occident*, spaţiu *închis* prin lanţurile muntoase şi *deschis* prin intermediul Mării Negre şi al Dunării).

Spaţiu de interferenţă a culturilor şi civilizaţiilor, sud-estul permite coabitarea „culturilor de concentrare" cu aşa numitele „ culturi de expansiune" şi a *solidarităţilor organice* cu cele organizate", idee preluată de la Al. Duţu. Autorul susţine faptul că aceste postulate oriental-occidentale „impregnează psihologia, mentalitatea şi, corelativ, creaţia artistică a omului din miază zi de ieri dar şi de astăzi".

În continuare sunt introduse conceptele de: *între*, *echilibru instabil* şi *balcanitate*, care se constituie în tot atâtea atribute definitorii ale spaţiului sud-est european, ele urmând a fi discutate în detaliu în capitolele următoare.

Autorul citează o serie de ideologii, care, din punctul său de vedere, „impulsionează procesul de recuperare a izvoarelor naţionale, particularizând uneori raportul dintre Orient şi Occident", conducând în acelaşi timp spre modernitate, spre integrare europeană, căci aşa cum bine observă autorul în capitolul „Aici şi în Europa", Blaga, Eminescu, Brâncuşi şi Eliade păşesc în universal prin intermediul arhaicului. Aceeaşi idee este reiterată de-a lungul incursiunii noastre, în subcapitolul „De la Balcanitate la Balcanism literar", într-o altă dimensiune ideologică: „integrarea europeană s-a o perat s istematic p rin r evenirea l a iz voare proprii".

Autorul, pentru a încercui valenţele de bază ale spaţiului sud-estic, mărturiseşte că la baza demersului „cu dublu caracter" omogen şi eseistic, analitic şi comparativ realizat, cu preponderenţă în perimetrul artistic, s-a servit atât de elemente etnice, folclorice sau de istorie a mentalităţilor, dar şi de axiome precum: rolul ortodoxismului, influenţele oralităţii în raport cu comunicarea scrisă, coabitarea antropocetrism-cosmocentrism, circumscrierea balcanismului şi a statutului lui „*între*".

Oprindu-ne acum asupra acestor „Aproximări despre ontologia lui *între*", în acelaşi timp subtitlul primului capitol intitulat „Aici şi în Europa", trebuie să precizăm că, civilizaţia şi cultura s ud-estului, î n r aport c u o ccidentul, p ot f i de scrise p rin intermediul acestui concept, ridicat de către autor la rang de operator ontologic ce apare în opoziţie sau chiar juxtapus cu celebra vocabulă a lui Constantin Noica: „întru", „îndelung verificată de postulările geopolitice şi istorice sud-estetice."

Se porneşte la drum de la acel principiu al „unităţii în diversitate", nu înainte însă de a fi reamintite acele constate (aşezarea geografică, Bizanţul, istoria şi creştinismul „în cheie ortodoxă") care permit conturarea unei „forma mentis", specifică atât spaţiului social cât şi celui artistic şi cultural.

O radiografiere sistematică a accepţiunilor acestui termen, ne dezvăluie mai multe paliere ideologice avute în vedere de către autor, fiecare dintre ele întărind ecuaţia situării noastre într-o zonă a interferenţelor multiple (susţinute de sus numita „forma mentis" şi de constanta geopolitică), aflată într-un „echilibru instabil" şi făcând parte din „lumea posibilului", a „*virtualului pur*".

Impactul dintre lumea arhaică, tributară unei viziuni *cosmocentrice* şi cea modernă, *antropocentrică*, dintre clasicitate şi „vocaţia europeană" a acesteia, dintre „caracterul *recuperator* şi tendinţa, aspiraţia la *globalitate* a culturii noastre", dintre etern (atribuit orientului) şi istoric (conferit occidentului), dă naştere la acel „echilibru nativ" al românilor, instabil şi tragic, care motivează existenţa acelei relaţii *centru-periferie* şi geneza lui „*homo duplex*" din această parte a continentului şi, bineînţeles, apariţia conceptului-imagine de „*între*".

De menţionat este şi faptul că autorul, aflat sub influenţa obsedantului „blestem balcanic", ilustrează demersul său prin numeroase exemple desprinse din literatura sud-estului şi în special din literatura noastră naţională.

Să păşim însă, la rândul nostru, „aux petits pas", spre decelarea celui de-al doilea capitol: „Inserţii". Primul subcapitol, intitulat „Orient şi Occident în dezbaterea secolului XX", susţine, în urma unui demers analitic cu descinderi istorice şi exemplificări literare, ideea coabitării valenţelor orientale cu cele occidentale. Acest perimetru, se află, conform evaluării lui Mircea Eliade „între două culturi, Orientul şi Occidentul", datorită faptului că „suntem una din puţinele culturi europene care am păstrat încă vii anumite izvoare ale culturii populare, deci arhaice..."(în M. Muthu, 199, 42).

Acest subcapitol este caracterizat de prezenţa antinomiilor, structurate în special din punct de vedere filosofic, spiritual, cultural, religios, şi chiar lingvistic, cu evidenţierea structurilor mentale specifice celor două spaţii europene avute în discuţie. *Etern/istoric, apolinic/faustic, finit/infinit, hieratic/dinamic, aulic/popular,* spirit *autocratic/democratic,* cultură *eleată/heracleitică,* sunt doar câteva din exprimările bipolare ilustrate şi exemplificate de către autor în acest subcapitol. Senghor, Toynbee, Malraux, Eliade, Iorga, E. Gibbon, Guénon, Bulgakov, Blaga, Congar, Noica, Dumitru : iată, câteva nume luate ca referinţe, în acest „dialog proteic dintre Orient şi Occident".

În cel de-al doilea subcapitol, situaţi „Între bizantinologie şi balcanologie", ne sunt propuse, pentru continuarea periplului nostru, două accepţiuni. Prima parte, „Orient şi Occident", circumscrie, prin intermediul analizei viziunilor lui N. Iorga, spaţiul sud –estic ca spaţiu al echilibrului, sintezelor, fuziunilor şi chiar al influenţelor reciproce dintre Orient şi Occident.

În urma parcurgerii unui itinerar istoric şi cultural, stabilit de către acelaşi N. Iorga, odată cu apariţia Bizanţului se conturează un moment de turnură care schimbă sensul dezvoltării dinspre vest spre est, ajungându-se, în secolul XII, la o latinizare a Bizanţului, de unde, concluzionează Iorga,„înclinarea firească a spiritualităţii noastre spre luminile Occidentului" (N. Iorga, în M. Muthu, 1999: 58). De asemenea, este introdusă ideea inovatoare a continuităţii istorice, care recunoaşte în Bizanţ „un declin prelungit al vechii Rome" (Gibbon, în M. Muthu, p. 56) şi în Turcocraţie, o continuare a Imperiului Bizantin (N. Iorga, în M. Muthu, 1999: 54).

În partea a doua a acestui subcapitol se conturează cele trei concepte-imagine elaborate de către N. Iorga. : bizatin - sud-est european - balcanic.

Bizanţul se defineşte ca fiind o *„sinteză dinamică", o* formă de universalitate, orientală, dar şi occidentală, imuabilă, dar şi maleabilă, centripetă, dar şi centrifugă, reunind tipism şi individualism. Conceptul de sud-est european se suprapune, pentru început, aceluia de Bizanţ, pentru ca mai apoi, aceeaşi sferă să fie ocupată de cel de-al treilea concept-imagine: cel de *balcanism,* legat cu predilecţie de valenţe zonale precum *geografia umană/ politică* sau *istorică.*

„Modelul francez în relaţia centru-periferie" – care este şi titlul următorului subcapitol – se constituie ca etapă necesară în procesul de conectare la cultura europeană, plasat fiind, în acest areal greco-slavo–latin, după clasicism, umanism, iluminism şi romantism sau manifestându-se uneori în paralel cu unele dintre aceste curente, secondate de către „ecuaţia Stat–Naţiune-Confesiune".

Circumscrierea relaţiei centru-periferie, alături de necesarele şi binevenitele incursiuni diacronice ale autorului în arealul mentalităţilor şi culturilor din această parte a Europei, alcătuiesc cadrul necesar preluării modelului francez.

Într-o primă etapă, acesta determină slăbirea influenţelor venite dinspre Turcocraţie şi apoi preluarea, la modul mimetic, pasiv, a unor particularităţi desprinse din ecourile Revoluţiei, din campaniile lui Napoleon şi din universalismul limbii franceze.

A doua etapă nu se mai bazează pe imitaţie, ci recunoaşte o serie de influenţe, active la nivel ideologic prin preluarea de pe palierul francez a ideilor de „libertate, egalitate şi fraternitate."

Subcapitolul „De la Balcanitate la Balcanism literar" reiterează o serie de concepte deja introduse de către autor (*unitatea în diversitate, laicizarea gândirii, recuperarea culturală, homo duplex, balcanitate, bizantinism*), repliate cu predilecţie spre spaţiul carpato-dunărean, în context cultural şi literar, însoţite de numeroase exemplificări redevabile literaturii noastre. Cristalizarea naţiunilor, emergenţa unei conştiinţe naţionale, trasarea statutului cărturarului succedat de cel al intelectualul propriu-zis, cooperarea interbalcanică, sunt tot atâtea procese care declanşează şi sprijină procesul de reevaluare a tradiţiilor proprii, a modelelor naţionale, în general şi consolidarea „modelului" românesc, în particular.

Autorul realizează o sinteză minuţioasă a accepţiunilor cooptate de-a lungul secolelor de către conceptul de *balcanitate*, mărturisindu-ne că „balcanitatea cu fazele sale ne interesează numai întrucât [...] a generat serii estetice de motive sau teme, atestate de folcloristică sau de studiul comparat al literaturilor sud-estice moderne", alcătuind „chenarul necesar în interiorul căruia s-a desfăşurat procesul, istoric şi el, de supravieţuire şi răscumpărare prin artă – *balcanismul* literar artistic.".

După părerea autorului, conceptul nou introdus de „balcanism literar", cu accentuate conotaţii peiorative, apare ca efect al „contaminării cu termenul de *bizantinism*". Pornind din nou la drum pe firul explicitării acestor termeni, putem încercui aceleaşi constante ce guvernează sud-estul european: *unitatea în diversitate*, complexele relaţii dintre *centru şi periferie*, statutul de *homo balcanicus-homo duplex*, *solidarităţile organice/organizate*, *balcanismul ca dramă*, *echilibrul instabil*, conceptul de *între*. Demersul diacronic, dar şi comparativ, se particularizează în momentul atingerii problemelor legate de estetic, de universul *imaginarului artistic*. In viziunea d-lui Muthu, trecerea de la *balcanitate* la *balcanism* coincide într-o oarecare măsură cu trecerea de la *modernitate* la *modernism*, de la *avangardă* la *avangardism* sau de la *„conştiinţa estetică* la o *conştiinţă a esteticului*", într-un cuvânt se conturează *„balcanismul ca răscumpărare prin artă şi cu funcţie compensativă*".

Se schiţează mai apoi *balcanismul literar românesc*, o sumă de antinomii, care uneori, în mod paradoxal coexistă sau merg chiar până la suprapunere: *hieratic/ dinamic*, *sacru/profan*, *pitoresc/decorativ*, creaţie *cultă/folclorică*, situare *antropocentrică/ cosmocentrică*, *polemic/ evocativ*, *oralitate/ scris calofil*.

În final , autorul introduce o clasificare a diferitelor tipuri de balcanism, tratate din punct de vedere stilistic şi estetic (*balcanism de evocare*, *social*, *etic-religios*, *moral-politic*, *etnic*, *metafizic*), precum şi o serie de diferenţieri din unghi tematic, motivic, geografic etc.

In „Cădere şi compensaţie" avem din nou de a face, încă din titlu, cu plasarea în antinomic a unor termeni şi a structurilor detectabile prin explicitarea acestora. Autorul pare să se răzvrătească împotriva opiniei lui Cioran, legată de „defectul României" de a fi rămas prea mult timp la statutul de „potenţialitate", întârziind astfel, „sistematic să devină o actualitate" (E. Cioran în M.Muthu, 1999:104). Acestă limitare, insurmontabilă în concepţia lui Cioran, a fost preschimbată în pozitivare de către Blaga şi Noica. Cei doi sunt adepţii principiului *compensaţiei*, prin care „căderea" angrenează o „compensare a precarităţii fiinţei prin înfăptuire culturală", „negativitatea absolută" o pozitivare, închiderea o deschidere, „căderile" sud-estului (cauzate de factori geopolitici şi ideologici, precum statutul de „frontieră" al sud-estului şi respectiv plasarea existenţei umane, în acest spaţiu, sub semnul virtualului, al *provizoratului* etern", al posibilului), o salvare, tot prin creaţie, periferalitatea românească o „virtualitate proiectată *in aeternitatis*" (Blaga, în M. Muthu, 1999: 103).

Putem să concluzionăm simplu, prin intermediul unor dictoane pline de profunzime, ale aceluiaşi Blaga, cultivator al misterului, metaforicului, hermeneuticii posibilului şi susţinător ardent al funcţiei pozitive a „minus-cunoaşterii": „Suntem un mănunchi de virtualităţi care pot

izbucni din clipă în clipă", „Te întăreşti căzând", „Nefericirea scoate izvoare din stâncă stearpă". (în M. Muthu, 1999: 102)

Ultimele două subcapitole, primul încercând o „radiografiere a lui *forma mentis* românească", cel de-al doilea constituindu-se într-o suită de „patternuri" mitice, arhaice, folclorice, etnografice şi etnologice, realizează o incursiune interdisciplinară, bogat exemplificată, în spiritualitatea românească, în tradiţiile noastre populare, în mentalităţile sud-est europene.

Ultimul capitol, „Dialoguri/Confesiuni", unde autorul răspunde la o serie de întrebări cu iz jurnalistic, reiterează şi o bună parte din problemele dezbătute de-a lungul capitolelor precedente, care, în urma mărturiilor domniei sale apar acum ca fiind adânc înrădăcinate în personalitatea şi existenţa artistică ale autorului, existenţă particularizată şi de mândria autorului de a aparţine unui Transilvanii pe care o simte ca fiind „şira spinării verticală, scăldându-se în imensa lacrimă a strămbunilor şi părinţilor mei, alunecaţi în uitare.

Interesant este faptul că însuşi autorul, asumându-şi statutul de „solus contra omnes", ne mărturiseşte prin intermediul acestor confesiuni că: „postura mea nu este una din cele mai comode". Domnia sa, deşi convins de faptul că „alinierea , mereu întreruptă şi reiterată la valorile Europei apusene e un proces firesc", pune sub semnul întrebări; valabilitatea modelului vestic, a acelui Occident aflat într-o „criză lentă dar sigură", susţinând în acelaşi timp şi faptul că spaţiul nostru sud-estic trebuie sa-şi menţină individualitatea, prin *particularizare* şi nu neapărat prin *integrare*.

„Dinspre Sud-est" vine, în final, explicitarea acelui raport dintre centru şi periferie, care transcrie relaţia dintre est şi vest, orient şi occident. Pornind iarăşi de la dimensiunea antinomică a acestor spaţii europene, autorul aderă la opinia lui Paul Zarifopol (nume des amintit în lucrarea de faţă, dar care apare şi pe coperta unei cărţi a d-lui Muthu, apărută în 1984: „Paul Zarifopol între fragment şi construcţie") : „Pentru occidentali vremea veche e scufundată în straturi care au alunecat în trecut, vremea lor veche e istorică, pentru români vremea veche este vie, acei oameni ne stau, din punct de vedere sentimental şi estetic, foarte aproape, cu un trecut şi foarte vechi, şi foarte viu...".

La finele parcursului nostru cognitiv într-un univers atât de vast şi viu, putem exclama cu tărie : „Dinspre Sud-Est", răzbate timid, dar regăsit, „semnul, fragil, al unei existenţe – cultura."!!!

Dana Nora Naşca

Model de (re)integrare "în rândul lumii"

Narcisa Alexandra Ştiucă – ÎN PRAGUL LUMII ALBE; volum editat de Centrul Naţional de Conservare şi Valorificare a Tradiţiei şi Creaţiei Populare; Colecţia «Anotimpuri culturale», Bucureşti, 2001

Din punctul nostru de vedere, una dintre valorile cele mai semnificative ale studiului întreprins de Narcisa Alexandra Ştiucă asupra sistemului simbolic românesc tradiţional de percepţie a intrării în existenţă constă în faptul că cercetătoarea, în căutarea argumentărilor, depăşeşte "terenul" românesc oferit de graniţele oficiale, apelând şi la "baza de date" a comunităţii româneşti din Ungaria. Ştim că acest lucru nu e întâmplător, deoarece folclorista din Bucureşti are preocupări mai vechi în ceea ce priveşte extrema vestică a românităţii. Ea este unul dintre puţinii specialişti români care înţeleg că rezistenţa etnică a grupului românesc din Ungaria are nevoie, printre altele, de o "înnobilare" pe care numai de la intelectualii români o poate aştepta. Însă această ridicare la un statut valoric integrator a dimensiunilor tradiţionale,

(din păcate, singurele certe), din exteriorul imediat apusean al hotarului României, întârzie, iar asimilarea lingvistică şi cea culturală vor intensifica necontenit dificultăţile de cercetare.

Fără îndoială, Narcisa Ştiucă a recurs deliberat, în stabilirea bibliografiei sale, la culegerile şi interpretările de folclor, legate de obiceiurile de naştere, efectuate de (sau despre) români din Ungaria (articole şi studii de Ana Hoţopan, Emilia Martin, Stella Nikula, Maria Petruşan, Laurnyecz Sinkó Rozália). Autoarea recunoaşte în spaţiile pe care aceşti culegători şi folclorişti (unii, amatori) le-au investigat *din interior*, acele "zone ce au o vocaţie de conservare a acestui stadiu tradiţional de cultură"(p. 16) în care "procesul de înnoire, mutaţiile ce se petrec, schimburile şi reechilibrările de sistem oferă specialistului un eşantion excepţional pentru înţelegerea dinamicii actului de cultură populară" (p. 16), de astă dată în condiţiile speciale ale aculturaţiei, prin adoptarea codului majoritar.

E de menţionat modul în care autoarea volumului *În pragul lumii albe* reuşeşte să integreze în ansamblul general al folclorului românesc riturile, datinile şi credinţele legate de naştere ale unor români mai "îndepărtaţi" de istorie, fie ei din Basarabia şi Bucovina, din Peninsula Balcanică ori din Ungaria. Integrarea e, desigur, firească. Însă, pentru grupurile etnice româneşti supuse asimilării, ea poate avea rolul recunoaşterii unei contribuţii efective şi indispensabile la formarea unui tezaur care susţine însuşi caracterul unitar al folclorului românesc. Autoarea menţionează: "Nu urmărim ca, prin aceste adaosuri — deci prin amplificarea ariei de descriere — să dovedim apartenenţa la o cultură unică, fapt deja demonstrat. Avem, însă, în vedere două aspecte: posibilitatea ca unele zone să conserve date necesare interpretărilor noastre, deci să funcţioneze ca veritabile arii laterale şi, aparent paradoxal, posibilitatea ca ele să îngemăneze elemente arhaice cu achiziţii noi şi să fie, totodată, nişte porţi de pătrundere către civilizaţiile vecine, fapt ce ar înlesni interpretarea anumitor date uşor contradictorii sau distonante cu elementele culturii noastre tradiţionale" (p. 11).

Pe lângă remarcarea caracterului intercultural a ariilor de contacte etnice, refacerea "variantei etnografice" şi "realizarea scenariului ideal" (p. 78) al venirii pe lume a unui nou membru al comunităţii, luând în considerare şi variante locale, uneori "insulare", constituie, deci, totodată, şi re-facerea unui sistem arhetipal în care se regăsesc organic şi românii din Ungaria.

Pe de altă parte, sinteza despre obiceiurile de naştere la români, aşa cum este concepută de Narcisa Alexandra Ştiucă, devine de-acum o grilă obligatorie pentru toţi acei cercetători care vor avea în vedere specificul general ori etnic-regional al temei.

O bibliografie obligatorie a subiectului, cuprinzând lucrări generale ca şi monografii şi studii zonale, e comentată chiar în *Preliminarii* (p. 5-17). În afară de volume de referinţă, ca cele ale lui Ernest Bernea, Teodor Burada, Xenia Costa-Foru, Artur Gorovei, Simion Florea Marian, autoarea se dovedeşte (având în vedere caracterul activ al muncii pe care o desfăşoară în calitate de cercetător la Centrul Naţional de Conservare şi Valorificare a Tradiţiei Populare din Bucureşti) o bună cunoscătoare a lucrărilor mai noi, cu un caracter mai puţin general şi cu o rază de iradiere mai scurtă. Pe baza lucrărilor vechi şi noi, precum şi pe baza investigaţiilor de teren întreprinse mai ales în ultimul deceniu, cercetătoarea porneşte la abordarea din perspectivă diacronică a componentelor obiceiurilor de naştere, de la întâmpinarea în comunitatea tradiţională românească a actului propriu-zis, până la re-crearea estetică a acestuia. Capitolul următor (p. 17-45) dezbate gândirea şi comportamentul omului arhaic, pornind de la afirmaţiile lui Ernst Cassirer în legătură cu percepţia simbolică a realităţii şi de la teoriile despre rolul limbajului, al memoriei şi al imaginaţiei în formarea gândirii mitice, a mitului şi a etalonului pe care îl reprezintă Sacrul, teorii formulate de personalităţi ca André Leroi-Gourhan, Gilbert Durand, René Girard ori Mircea Eliade. Tot în primele pagini, autoarea precizează accepţiile pe care le adoptă în ceea ce priveşte termenii *obicei, rit, datină, ceremonie, ceremonial, sărbătoare; cultură arhaică, patriarhală primitivă, tradiţională; ţărănesc, rural, sătesc, popular* (p. 12-16 *passim*).

Capitolul al treilea (p. 45-73) priveşte naşterea ca începutul umanizării prin pătrunderea în cultural, prin "adoptarea" şi adaptarea nou-născutului la un sistem existent. Remarcăm aici subcapitolul dedicat "Sensului relaţiilor de rudenie" în care, pe baza concluziilor analizelor întreprinse de etnologi ca Mihai Pop şi Nicolae Constantinescu, distinge rolul integrator al neamului ca un sistem de înrudiri consanguine, prin alianţă şi spirituale, ca "o realitate cu ierarhie proprie, cu un limbaj propriu al relaţiilor interpersonale" (p. 60).

Cel mai întins capitol (p. 73-1449) se referă la "Manifestările cutumiare prilejuite de naştere". Este interesantă ipoteza folcloristei cu privire la fundamentul mitic comun al obiceiurilor agrare de invocare a fecundităţii, ca cele de la început de an, şi al obiceiurilor de naştere, marcată şi ea de rituri auspiciale, augurale şi magic-profilactice. În acest context, privind *obiceiul* ca *act de comunicare*, Narcisa Ştiucă se opreşte asupra *textului folcloric* pe care în consideră, după tradiţiile semioticii, "o textură de relaţii semiotice şi semantice organizate spre a fi conservate şi transmise" (p. 74). Argumentându-şi raţionamentele ştiinţifice cu nenumărate exemple, autoarea citează şi autori din Ungaria în sprijinul afirmaţiilor sale, ca: "La românii din Ungaria, primejdia pierderii sarcinii se înlătura cu o băutură preparată din palincă şi seminţe de mac" (p. 92) sau "La românii din Ungaria se mai păstrează amintirea" ghicirii sexului fătului "după anumite semne legate de înfăţişarea şi comportamentul viitoarei mame""(p. 96).

În capitolul "Lecturi şi interpretări" (p. 144-199) asistăm la evaluarea relaţiei începutului experienţei umane cu Sacrul, în forma ei specific românească, "de conjugare a elementelor de gândire arhaică cu cele creştine" (p. 146). Gesturile, obiectele şi suportul verbal al riturilor au, în concepţia autoarei volumului "În pragul lumii albe", un rol de protecţie, de integrare, de refacere a ordinii ca şi un rol augural. Ea se opreşte însă şi asupra unei specii mai puţin studiate, dat fiind caracterul labil, de continuă cizelare estetică al acesteia, specie care, însă, asimilează şi redă întregul complex de experienţe al unei comunităţi. Este vorba de naraţiunea care se dezvoltă pe marginea actelor rituale propriu-zise legate de naştere. Narcisa Ştiucă determină trei tipuri de astfel de naraţiuni: cele care explică, motivează, descriu ritul, cele de tip *memorata,* care prezintă întâlniri cu sacrul şi conţin nuclee mitice şi cele cu puternic caracter realist, cu caracter de fapt divers / jurnal oral, şi care au o circulaţie amplă. Privind aceste naraţiuni ca reflectări ale tradiţiei în contemporaneitate, autoarea apelează şi aici la creaţia populară românească din afara hotarelor de stat ale României, precum şi la experienţele de teren, proprii.

La Concluzii (p. 199-203), dr. Narcisa Alexandra Ştiucă, lector universitar al Catedrei de Etnologie al Universităţii din Bucureşti, îşi mărturiseşte credinţa că, astăzi, "în ciuda multor transformări şi alunecări de sensuri, a multor pierderi semantice, care ne fac să bănuim societatea contemporană de insensibilitate, ea mai păstrează încă aspiraţia spre împlinirea exemplară, ceea ce o leagă de trecutul ei arhaic şi tradiţional" (p. 202).

Cu un rezumat în limba engleză, volumul recenzat mai sus este, după ştiinţa noastră, prima lucrare românească de referinţă care ia în considerare şi existenţa grupului etnic românesc din Ungaria.

Mihaela Bucin

NOTE înainte şi după LECTURĂ

Otilia Hedeşan — *Folclorul. Ce facem cu el? Editura Universităţii de Vest, Timişoara, 2001*

Dacă îmi amintesc bine, de Baba Ruţa am auzit în toamna anului 2000, când am avut ocazia să discut mai pe îndelete cu Otilia Hedeşan, sosită în Ungaria pentru a prezenta o comunicare despre blesteme la un simpozion al Institutului de Cercetări din Giula. Cum n-am avut timpul necesar să înţeleg, mai mult am simţit-o pe Baba Ruţa ca fiind pe cale să devină o obsesie a proaspetei mele prietene din Timişoara, şi nu numai a ei. Apoi, s-a întâmplat că am primit de la Otilia o dischetă destinată să treacă în plic, prin "Vama Cucului", o lucrare de referinţă, încă sub tipar. Cum, însă, calculatorul e plin de neprevăzut, a păstrat pe dischetă şi nişte texte anterioare, cu anul, luna, ziua în care fuseseră finalizate. Erau din 1998 şi conţineau transcrierile celor două interviuri pe care le regăsesc în *Folclorul. Ce facem cu el?* N-am pregetat să le citesc (un tardiv *mea culpa* pentru indiscreţie!) şi întâmplarea a făcut să deschid mai întâi documentul care se numea *Costică*. Aşa că modul în care imaginea babei Ruţa a ajuns până la mine a fost, practic, invers şi regresiv. De la un personaj obsesiv, răsărit din arhive, în jurul căruia Otilia avea de-acum obligaţia morală, faţă de mentorul său, să închege erudit o carte despre tipare şi actualităţi, la bănăţeanca feminină şi puternică deopotrivă, o adevărată instituţie matriarhală, nevoită, totuşi, să se supună unui rol simbolizat de prea materiala "străicuţă". Abia în ultimul rând am citit transcrierea interviului realizat în 1975 de profesorul Vasile Creţu cu însăşi Maria Ionescu, maica / baba Ruţa, în ipostaza de "păstrătoare a tradiţiilor", cum ar fi clasificat-o vreun cercetător maghiar, dacă ar fi cunoscut-o. În felul acesta, ca urmare a inversării cronologice a actului de lectură, Maica Ruţa cea "primară" mi-a părut reţinută şi "livreasică", asemănătoare cumva cu bătrânul indian piele-roşie care, intervievat în faţa cortului de un antropolog, dădea răspunsuri exemplare, însă numai după ce intra pentru câteva secunde în cort. Nu pentru a cere spiritelor iertare pentru dezvăluirea secretelor, ci pentru a consulta o enciclopedie de folclor!

Parcurgând interviul realizat de Otilia Hedeşan cu nepotul babei Ruţa, asistat şi completat de soţia sa, am avut în câteva rânduri aceleaşi reacţii pe care acum le citesc la pagina 71, în al doilea fronton de *Decizii dificile* luate de autoare la capătul muncii de transcriere a bandei realizate de Vasile Creţu: *"Am fost, mai întâi, o ascultătoare naivă, care ar fi vrut să treacă dincolo de convenţia etnologică a punerii în circulaţie a materialului de arhivă şi să pătrundă, relaxat, în lumea femeii pe care o asculta. Am devenit, mai apoi, din discipolul atent, dispus să muncească intens pentru a publica postum cele mai importante cercetări ale profesorului său decedat prea devreme, un ascultător critic, dacă nu chiar ireverenţios. Am fost nemulţumită adesea. De ce a retezat, atât de frecvent, Vasile Creţu, răspunsurile interlocutoarei sale?"*

Câte ar fi ştiut spune Maria Ionescu despre anii ei de şcoală, cele *"şase clase, cum era pe vremuri, şi trei de repetiţie"*! Aceste trei clase de repetiţie, cărora nepotul Costică nu le înţelege rostul, reprezintă timpul în care Maria Ionescu a învăţat ungureşte, căci a frecventat şcoala chiar în anii în care contele Apponyi, ministrul cultelor, a emis – în 1907 –legea prin care limba maghiară devenea în mod obligatoriu obiect de studiu în şcolile confesionale ale naţionalităţilor din Ungaria.

Avea oare baba Ruţa nostalgia "Imperiului"? În repetate rânduri, ea face o paralelă între trecut şi prezent, dar ştia, desigur, (din comentariul lui Ioan Viorel Boldureanu reiese clar) ca toţi cei din jurul său, ce se putea spune şi ce nu: *"'Pă' acuma nu mai estă nici vaci, nu mai estă nici tauri şi oamenii, acuma, nu să mai căsătoresc în sat."; "Atuncea s-o cătănit, nu ca acuma (...)... Prin Viena, prin Elveţia. Atuncea asa s-o cătănit. O venit omu întreg când o venit de la cătane."; "Atuncea popa o avut sesia lui, tri zăci şi două de lanţă de pământ"; "N-o fost lei atunci, o fost criţari."; "O fost altă lume atunci, altă formă!"*. Nu aminteşte, însă , nimic despre

relaţiile sale cordiale cu groful şi cu soţia acestuia, cu pădurea câştigată "dintr-un dans", cu călătoria în capitala Ungariei, secvenţe pe care le actualizează, din păcate, mai mult discontinuu, nepotul Costică.

Referitor la drumul "iniţiatic" al Mariei Ionescu la Budapesta, unde tatăl acesteia era *"luat în garda regală"* şi la Komárom (oraş din nordul Ungariei, pe actuala graniţă cu Slovacia) cercetătoarea încearcă în repetate rânduri să afle amănunte de la interlocutorul său. Dar Costică nu cunoaşte toate tainele bunicii sale: la unele fapte ori discuţii nu i-a fost permis să asiste (fiind copil), la altele, ca "descântecul de greumânt" *Numărătoarea Mare,* a asistat, dar n-a avut motivul să le memoreze (fiind băiat). Însă, anumite dialoguri bătrâna le purta exclusiv cu "intelectualii", ca profesorul Creţu, pe care chiar îl aseamănă, la un moment dat, cu soţul său decedat ori doctoriţa din sat. Baba Ruţa ghiceşte în cărţi, bea *"numai băuturi fine"*, e translatorul oficial din limba maghiară al *Sfatului* din Topolovăţ. După cum remarca unul dintre comentatorii textelor, Mihai Pop, ea nu mai trăieşte exclusiv în cultura orală, care, de fapt, cu toate reţinerile Ruţei, apare şi ca un moderat mijloc de câştig. Între imaginea "păstrătoarei de tradiţii" şi cea a "femeii cosmopolite", cum o evocă nepotul său, atât de neobişnuit, totuşi, pentru o bunică, Ruţa devine un personaj extrem de complex. Copleşită, Otilia Hedeşan îşi mărturiseşte – prea ostentativ pentru a fi real – regretul de a nu fi prozatoare. Un la fel de disimulat regret citeam cu câteva pagini în urmă: baba Ruţa declara că ea nu e "maistoră la cântat". În fond, nici bătrâna înregistrată de Vasile Creţu, nici tânăra cercetătoare care a făcut din baba Ruţa un personaj, nu ar fi putut evidenţia mai bine cu alte mijloace acest "joc" serios al rostului individului de excepţie în societate, fie ea tradiţională ori cultă, trecută ori modernă. Răscolirea arhivelor şi aducerea lor la lumina tiparului poate aduce confirmări. ....E posibil ca acestea să fie de maniera în care viziunea babei Ruţa asupra lumii de dincolo a fost afectată de descinderea ei în mormintele deschise sub diferite pretexte

La un moment dat, din carte mi-au lipsit pozele. Pozele tuturor personajelor! Dar, recitind titlul, am judecat că fotografiile ar fi putut bagateliza mesajul. Structura cărţii Otiliei Hedeşan e îndrăzneaţă, cum îndrăzneţe erau iniţiativele babei Ruţa de a introduce noi obiceiuri, ca cel cu lozurile pe zahăr, la nuntă. Ca "acoperire", dar mai ales ca "deschidere", autoarea invită la o "masă rotundă" şase specialişti cărora le pune în faţă un interviu vechi şi unul nou, în relaţie de interdependenţă. E vorba despre ceea ce s-a făcut temeinic şi nu (o să re)cunoaştem, căci timpul din arhive poate face din înregistrări *tabula rasa*, şi despre ce şi cum considerăm să înregistrăm şi să clasificăm ca *folclor* în continuare.

Oare ce va păstra, mâine, Topolovăţul, din imaginea legendarei babe Ruţa? Şi, dacă cineva, cu cartea Otiliei în mână, caută această imagine, ce va face cu ea?

Mihaela Bucin

„ Nyitott, tiszta szívvel kell fogadnunk mások értékeit."
Beszélgetés Szvorák Kati népdalénekessel

Szvorák Kati közel húsz éve járja sajátos és önálló népdalénekesi útját. Ezalatt a majd két évtizedes pályafutás alatt több mint kétezerszer koncertezett három kontinens huszonhét országában. Ő az az énekesnő, aki a kis közösségek előtt is szívesen szeret szerepelni. (A magyarországi románság is emlékszik még az 1989-es évi Országos román bálra, melynek díszvendége, meghívott előadója volt.)

Szvorák Kati népzenei versenyek győztese, több kitüntetés büszke tulajdonosa: 1980 - „A Népművészet Ifjú Mestere'; 2000 - Liszt Ferenc díj; 2001 - Hungaroton díj.

Szvorák Kati pályafutása kezdete óta a Honvéd Művészegyüttes magánénekese, 1997-től a szentendrei zeneiskola népdaltanára is. Eddigi életművét 15 önálló zenei album fémjelzi. A legutóbbi lemezein a középeurópai népzenét játszó Monarchia Zenés Társulás működött közre. A közelmúltban jelent meg a Hungaroton Lemezkiadó gondozásában a Közép-Európa gyermekdalaiból született válogatás az Ispiláng - Ich spiel ein.

Szvorák Kati művészi tartását bizonyítja az az őszinteség, amellyel vállalja kisebbségi művészsorsát, az a mély érdeklődés, amellyel Közép-Európa népeinek népzenei örökségében kalandozik, az a bátorság, amellyel a dallamok autentikus feldolgozását tolmácsolja a nagyközönség felé. Ha a román folklórkincset említjük, köszönettel tartozunk Szvorák Katinak, akinek több lemezén is megjelenik a román zenekincs egy-egy szelete, illetve azért is, mert szerte a világban népszerűsíti zenénket.

Erről a nagyon is bátor és előremutató művészi hitvallásról beszélgettem az énekesnővel egy decemberi napon 2001 telén.

Az első illetve a két utolsó lemezed a Kárpát-medencében élő népek dalaiból, zenei párhuzamaiból készült. Mennyire volt tudatos ez a témaválasztás és zenei szerkesztés?

Gyermek és ifjúkorom miliője természetesen választ ad kérdésedre. Felvidéki magyarként nevelkedtem, aki kisgyermekkorában csak a magyar nyelvet hallotta, hiszen az a néhány száz lelket számláló kis falu Pinc akkor még kizárólag magyarok lakta volt. Fülek városába hatéves koromban költöztünk és ekkor szembesültem először a másnyelvűséggel. Természetesen védekezésként próbálta az ember nem tudomásul venni a számára idegen külvilágot, így csak a magyar TV-ét nézte, csak a magyar rádiót hallgatta, csak a magyar misére járt el. Amikor a szlovák rokonaim jöttek hozzánk látogatóba, házunk legeldugottabb kamrájába bujdostam el. De hiába volt ez a védekezés, a többségi szlovák nyelv, kultúra és mentalitás be-behatolt lelkembe. Miután 1978-ban átkerültem Magyarországra, fokozatosan rádöbbentem, hogy ugyan tudogatom a szlovákok nyelvét, mégis milyen keveset tudok róluk. Egymás mellett élünk és mintha alig lenne közünk egymáshoz, legalábbis úgy teszünk. Jó másfél évtizeddel ezelőtt elkezdtem lapozgatni Bartók Béla szlovák és román gyűjtését és megérintettek azok a dalok, amelyekben a kölcsönös dallampárhuzam jelen volt. Rájöttem, hogy ezeket valakinek előadói szinten is fel kell vállalnia, így lettem hirdetője egy sajnos nem éppen népszerű eszmének, egy

tágabb szellemi haza hirdetője. Már akkor is és most is vallom, hogy a párhuzamos népdalkincs életre keltése szolgálja legszebben az egymás mellett élés lelki békéjét.

1986-ban nem volt nagy merészség a *Dalvándorlás* **c ímű lemezzel bemutatkozni, megjelenni a zenei világban?**

Én nem érzem merészségnek, annak ellenére, hogy kétkedő értetlenség fogadta, mert ilyen jellegű többnyelvű kárpát-medencei lemez addig nem volt. A Duna-táj népeinek dallampárhuzamait szólaltattam meg, mire egyesek megkérdezték: Kati, te magyar vagy? A kérdezők viszont nem hallhatták meg a lemez másik üzenetét, mely a magyar etnikum egységességét hivatott felmutatni, éspedig a magyar-magyar párhuzamok által, amikor is egy dalnak két egymástól távol eső régiójában fellelhető hasonló, de különböző lelkületű variánsait szólaltattam meg. A lemez harmadik üzeneteként azt mutattam fel, hogy milyen szépen megfér egymás mellett a teljesen autentikusan megszólaló népdal és a kortárs zenének is beillő népzenei feldolgozás. A dolgok lényege: határainkon innen és túl, magyar és nem magyar, akiknek a lemez címezve volt, azok közül igen sokan kételkedve fogadták megjelenését.

Hogyan érzed: fogékonyabb vagy a zenei párhuzamokra, a kisebbségi zenekultúrára mint azok a művészek, akik nem élték át a kisebbségi létet?

Bizonyára így van, hiszen akaratlanul is többkultúrájú az, aki két vagy több nyelvi közegben él és ismeri a másik nyelvét. Mindez óriási ajándék, hiszen érted, milyen szépen tudja a másik is ugyanazt a gondolatot megfogalmazni, megénekelni. Azt különösen élveztem, amikor a dalokat válogattam a múlt éven megjelent karácsonyi és az ez évi gyermeklemezhez. Ez utóbbi stúdiómunkája közepette alig győztem együtt csodálkozni a lemezen közreműködő különböző nemzetiségű gyerekekkel: a dalok ugyanarról szólnak, hasonló dallammal és ritmusban éneklik őket. A Közép-Európa közös dalait 11 nyelven bemutató legújabb két hanghordozóm nemcsak zenei élményt közvetít, hanem remélem, elgondolkoztató tudományos és egyben nevelő alkotás is.

Gondolom egy ilyen jellegű lemez megjelenését rengeteg kutatás előzi meg...

Több hónapos könyvtári kutatómunka előzi meg a stúdiófelvételeket, mert nem egyszerű a hatalmas közös dallamú népdalkincsből válogatni. Főleg azoknak a daloknak a megtalálása izgalmas, amelyeknek több párhuzama is fellelhető. Például a közismert *Elvesztettem zsebkendőmet* kezdetű dalnak román, horvát, szlovák, jiddis és erdélyi szász változata is van. Természetesen az átvételeknél csorbulhatnak is a dalok, de ha egy olyan közegben élt a dal, ahol egymás mellett élt két nép, akkor szinte hangról-hangra azonos dallammal éneklik őket. Csodás példája ez annak, hogy az emberek milyen egyformán tudnak érezni, örülni és ha kell, bánkódni.

A dallampárhuzamok esetén ki szokott derülni melyik volt az alapdallam, alapmotívum? Kiderül az, hogyan hatottak egymásra a dalok vagy esetleg az, hogy egymástól függetlenül keletkeztek?

Ez az összehasonlító népzenetudomány területe. Én valójában csak egy jóindulatú kontár vagyok, bár már több ízben megdicsértek népzenekutatóink. Ez a biztatás jólesett és ennek is köszönhető, hogy a jövőben folytatom az utam ezen a nem kitaposott ösvényen. Egyébként az az igazság, hogy ezeknél a párhuzamoknál nem annyira az a fontos, hogy kitől származik az alapdallam, hanem az, hogy él, s hatott a „szomszédra" is, talán azért, mert megtetszett neki, s így ő is gazdagodott ezáltal. A Kárpát-medence e tnikailag a nnyira k evert, h ogy a da llamok vándorlása is ennek köszönhető. Rengeteg a közös gregorián alapú népdalunk, de itt említhetném azt is, ahogyan a szlovákok egy az egyben átvették a magyarok új stílusú dallamkincsét, mellyel felfrissítették saját zenei világukat és amelyre jelenleg úgy tekintenek, mint sajátjukra. A lényeg az, hogy számtalan kapcsolódási pont van még népzenénkben (is) és az, hogy azt mutassuk fel, ami összeköt bennünket és nem azt, ami elválaszt.

Milyen mértékű helyi és általános zenetörténeti ismereteket igényel egy összehasonlító zenei hanghordozó előkészítési munkája?

A kutató ember számára hozzáférhetőek a gyűjtött hangzóanyagok, a lejegyzett dalok szakirodalma, a megjelent tanulmányok és könyvek, amelyekből sok minden kiderül. Az *Örvendezzünk* című lemezem elkészítésekor például rábukkantam néhány csalóközi horvát karácsonyi dalra. A 18. században odatelepített horvátok gyönyörű dalainak magyar párhuzamait szintén felkutattam.

Ezek a dalok a múltból szólnak hozzánk, a múltat idézik. Van-e üzenetük a mának?

Természetesen. Minden művészi alkotás örökérvényű igazságok hordozója. Döbbenetes az, hogy amit szavakkal olykor alig tudunk kifejezni, mennyire könnyebb dalban elmondani. A népdal az egyik legtermészetesebb műfaj, az emberség, a tiszta érzelmek forrása ebben a zajos, agyonmanipulált világban. Ha felcsendül a népdal, úgy érzi az ember, mintha az óra járása is lelassulna, de nemcsak a rohanó időt, hanem a lelkedet is megszelídíti, meggyógyítja.

Mi az, amit a román népzenéről eddig megtudtál?

A román népzene csodálatos világát először Bartók művei és gyűjtései tolmácsolták számomra, majd több alkalommal is módomban volt eredeti román népzenét élvezni. Míg a szláv nyelveket és a németet remekül megértem, addig a románnal nagyon sokat bajlódom, de most már segítség nélkül is megértek rengeteg szót és itt a titok nyitja. Csak úgy lesz a fejekben változás, ha magunkhoz engedjük ezeket a hatásokat, ha nyitott, tiszta szívvel fogadjuk mások értékeit.

Gondolod, ho gy e zekkel a kiadványokkal segíteni lehet az együttélést, a tolerancia **terjedését, a másik kultúrájának elismerését?**

Biztos vagyok benne és hinnem is kell ebben, különben nem lenne értelme ezeket az anyagokat megjelentetni. Ha már egy-két embert megérintesz vele, nem volt hiábavaló a próbálkozás. Azt is meg kell vallanom, hogy sajnos ezek a kiadványok csak egy mikrorétegnél csapódnak le a lelkekben.

Vajon egy ilyen témakörrel is **foglalkozó művész nehezebben boldogul-e a hazai zenei világban?**

Diplomatikusan fogalmazva: nem könnyen boldogulok, mert a témám nem „könnyűműfajú". Amíg a Felvidéken éltem azt az útravalót kaptam a szüleimtől, hogy nekem, mint kisebbségi sorban élőnek a mindennapokban is duplán meg kell dolgoznom a sikerekért, mert a többséggel szemben én mindig hátrányban voltam-vagyok, s ebbe a helyzetbe a többség

lényegében soha nem tudja magát beleélni. Pedig ez a kulcs. Beleélni magad a másik helyzetébe!

Mivel nemzetközi tapasztalataid is vannak, hazánkban vagy külföldön kíséri nagyobb figyelem az ilyen jellegű kiadványokat?

Szerencsére az utóbbi hanghordozóimat ismét a Hungaroton adta ki, így azok a világ számos országába is eljutnak. Viszont Magyarországon és a környező országokban, ahol igazán táptalaja van az efféle muzsikának, már alig hozzáférhetők. Ma már nem elég, hogy munkáimat néhány riport, cikk méltatja. Ez ugyan felemelő erkölcsileg, de az már elszomorító, hogy az érdeklődők az üzletekben nem kapják meg őket. Vannak lelkes rajongóim, akik tudják, hogy lemezeim milyen ritkaságok és ők bizony kinyomozzák címemet, telefonszámomat, és egyenesen tőlem rendelik meg hanghordozóimat. Ez egy mélyen emberi, nekem nagyon jóleső gesztus, cselekedet.

Köszönöm az interjút és további sok sikert kívánok!

ÖNÁLLÓ LEMEZEK:
1.Dalvándorlás (1986)
2. Iglice szívem (1989)
3. Jelenti magát Jézus (1991) 4. Vagyunk (1992)
5. Hungarian Folk Music (1992) 6. Live (1993)
7. Tavaszvilág (1993) 8. Énekeim (1995)
9. Aranyoslábú iglice (1996) 10. Válaszúton (1997)
11. Álomföldön (1997)
12. Napfogyatkozás (1999) 13. Meotis (1999)
14. Örvendezzünk (2000)
1. IspiOng - Ich spiel ein (2001)

Egyéb információk az Internet. HTTPIISZVORÁK.INDEX. HU honlapon.

Rapiskyné Radics Anna

Köpeczi Béla nyolcvan éves

Dr. Kese Katalin
ELTE Román Filológiai Intézet
Budapest

Olyan tudóst köszöntünk tisztelettel nyolcvanadik születésnapja alkalmából, akit nemcsak a francia, hanem a román irodalom történetének hazai művelésében is kiemelkedő hely és a legnagyobbaknak járó elismerés illeti meg.

Könyveinek, tanulmányainak fő témája a kuruc korszak, az akkori magyar-francia politikai és művelődési kapcsolatok, de munkássága kiterjed a következő század történelmére, irodalmára is, továbbá a román nyelvészetre, irodalomra és történelemre, valamint a magyar-román kapcsolatok egyes kérdéseire. Jelentősebb idegen nyelvű írásai: *Zur Frage der rumänischen Lehnwörter im Ungarischen (1942), La France et la Hongrie au début du XVIII-e siècle* (1971), *Staatsräson und christliche Solidarität* (1983), *Hongrois et Français de Louis XIV. ă la Révolution française* (szerk. 1983), *Une enquete linguistique et folklorique chez les Roumains de Transylvanie du Nord 1942-43* (1985). Magyar nyelvű munkái közül említjük: *Esze Tamás (Esze Tamással, 1951), II. Rákóczi Ferenc* (R. Várkonyi Ágnessel, 1955), *A Rákóczi-szabadságharc és Franciaország* (1966), *XIV. Lajos* (1967), *Eszme, történelem, irodalom* (1972), *Az "új bal oldal" ideológiája* (1974), *A magyar kultúra 30 éve* (1975), *Magyarország a kereszténység ellensége* (1976), *II. Rákóczi Ferenc, az államférfi és az író* (1976), *Függetlenség és haladás* (1977), *Eszmék, utak korunk művészetében* (1977), *Új konzervatizmus és új jobboldal* (1984), *Magyarok és franciák* (1985), *A francia felvilágosodás* (1986), *Erdély rövid története* (főszerk., 1989), *A bujdosó Rákóczi* (1991), *Nemzetképkutatás és a XIX. századi román irodalom magyarságképe* (1995). Külön kiemelkedő az MTA Történettudományi Intézete által 1986-ban kiadott, Köpeczi Béla által szerkesztett három kötetes *Erdély története c. munkája.*

Köpeczi Béla munkássága kezdeti szakaszától foglalkozott a klasszikus és kortárs román irodalommal. Számos román népköltészeti tanulmány, írói portré és főként antológiák szerkesztése jelzi munkásságának román vonatkozásait.

Nagyenyeden született 1921. szeptember 16-án. Itt szerezte első élményeit a román népről, hiszen Enyeden a ban az időben nemcsak az erdélyi magyar kultúra egyik centruma virágzott, hanem a környező falvak románságának népi kultúrája is jelen volt. A román irodalommal való tudatos megismerkedést - mint arra a későbbiek folyamán utalt - Balázs Jánosnak köszönheti, aki a Kolozsvári Református Kollégiumban a román nyelv kiváló tanítása mellett felébresztette érdeklődését különösen Eminescu iránt.

A történelmet idéző kolozsvári atmoszféra ráirányította figyelmét a régi, XVII. és XVIII. századi román irodalomra és annak népi forrásaira; a román és a magyar kultúra kapcsolata pedig a magyar irodalomnak a román irodalommal való összevetésére ösztönözte. A párhuzamok mellett bizonyos eltérésekre is felfigyelt, például Kelet-Közép-Európa nemzetiségi problematikáját illetően: "A nemzetiségek együttélését itt is a munkában és a hivatalos kapcsolatokban lehetett megfigyelni. Azokon a területeken, ahol magyar vagy román többség élt, az identitástudatot a családi, az egyházi vagy a gazdálkodási formák határozták meg, mégpedig inkább az elválasztás mint az együttműködés szellemében. A politikai - kulturális ellentéteket mindkét esetben az értelmiség határozta meg, s a magatartásformákat is ő jelezte. A román értelmiség a magyar revizionista propaganda hatására, de a régebbi ellentétek miatt is, az agresszív nacionalizmust táplálta s nem a toleranciát, elfeledkezve az 1918-as gyulafehérvári, a nemzetiségek megbecsülését hirdető határozatról. A magyar értelmiség védekező álláspontot foglalt el, kezdetben a transzilvanizmusban, majd egyre inkább a magyarországi törekvéseket

támogató nagyhatalmak döntésében bízva. Az értelmiségnek kis része, román és magyar oldalról, amely toleráns szellemű volt és jórészt a munkásmozgalomhoz kötődött, megpróbálta az együttműködést, ezt azonban a nacionalista hullámok hamar elseperték."[1]

A mindkét irodalomban jelentkező realizmus mellett a román irodalom - nézete szerint - közvetlenebbül és több szálon kapcsolódott az avantgárdhoz, főként annak francia változataihoz.

Nyelvek iránti érdeklődése arra késztette hogy a budapesti Pázmány Péter Tudományegyetemen 1940-ben francia - román - olasz szakot válasszon. Ugyanakkor foglalkozott magyar és általános nyelvészettel is. Tagja lett az Eötvös Kollégiumnak. Eckhardt professzor az összehasonlító irodalomtörténet, Gáldi László pedig a nyelvészeti érdeklődést erősítette benne. Tanulmányait a párizsi Sorbonne-on folytatta és 1949-ben fejezte be.

Egyetemi hallgató korában, az Erdélyi Tudományos Intézet támogatásával nyelvészeti kutatásokat is végzett, a kétnyelvűség és a nyelvi kölcsönhatások jelenségeit tanulmányozta a Nagy-Szamos felső folyása mentén. A vizsgálódás szemléletének kialakításában hatott rá a magyarországi szociográfia, a falukutató irodalom, a módszerek kiválasztásában pedig a Gusti - féle szociológia és a magyar tárgyi néprajz. Kutatásokat végzett Magyarnemegyén és Szeszármán, Beszterce - Naszód megyében, az ottani román köznyelvben jelentkező magyar hatásokat vizsgálva. Nagy figyelmet szentelt a folklórnak, mely egyrészt bizonyos nyelvi sajátosságokat, főként mondattani szempontból jobban tükröz, másrészt lehetőséget nyújt a bilingvizmus kérdésének történeti megközelítésére. A románok körében meséket és kötött verses szövegeket gyűjtött. A 80-as évek elején megjelent *Une enquţte linguistique et folklorique en Transylvanie du Nord* című munkájában közelebbről is megismerkedhetünk e kutatásaival.

Cikkeiben Köpeczi Béla román irodalommal, irodalomkritikával[2] és annak egyik jelentős képviselőjével, Tudor Vianuval,[3] továbbá prózaírókkal is foglalkozott, például Caragialeval,[4] Sadoveanuval,[5] érdeklődése azonban elsősorban a költészetre irányult.[6] 1951-ben kiadta első román költészeti antológiáját (együtt Vas Istvánnal),[7] majd tíz esztendő múltán egy jóval gazdagabb gyűjteményt[8] jelentetett meg azzal a céllal, hogy a román nép költészetét jobban megismertesse a magyar olvasóval. Gyűjteménye a román költészet egész történetét átfogja, a kezdetektől a jelenkorig.

Az előszóban a szerző arra a kérdésre keres választ, hogy mit ad a román költészet a világirodalomnak. A román költészet egyik jellemző vonásának a népi, elsősorban a paraszti források felhasználását tartja. Ez a XIX. századi költészetben, sőt a XX. század elején is pontosan megfigyelhető.

Utal a román népköltészet gazdagságára és változatosságára. Köpeczi szerint a román líra fejlődése szempontjából a népköltészet jelentősége alapvető, de kibontakozását csak a megfelelő történelmi körülmények tehették lehetővé.

A román poézis, a magyarhoz hasonlóan, a nép sorsdöntő kérdéseivel foglalkozott. Az irodalomban ösztönző erőt jelentett a romantika és különösen annak francia, haladó irányzata. Olyan költők, mint Iancu Văcărescu, Vasile Cârlova, Grigore Alexandrescu vagy Vasile Alecsandri, verseikben síkra szálltak a nemzeti függetlenség mellett, felidézvén a dicső múltat, s s zembeállítva a zt - n éha s zatirikusan is - a r omlott j elennel. K öltészetükben f ontos helyet foglal el a társadalmi kritika is a feudális rend ellen.

E korszak kiemelkedő egyénisége Eminescu. Költészetében benne van az egész kor, a nép és az egyén szenvedése. Mélységes humanizmusa lázadásra indítja, de nem lesz forradalmár, mert az akkori román társadalomban nem találja meg a változást előkészítő erőt. Ezzel magyarázható, hogy kezdeti lázadása rezignációba csap át, és a schopenhaueri pesszimizmus, az akkor div atozó e urópaiasított b uddhizmus h atása a lá k erül. P esszimizmusához hozzájárulnak szerencsétlen személyi körülményei: a nyomor és a betegség. Eminescu a román nyelvnek is

kiemelkedő művésze. A szerző felhívja a figyelmet költészetének rokon vonásaira a korabeli magyar lírával, a Madáchéval, Vajda Jánoséval és Reviczkyével.

A század végén a román irodalomban a fejlődés fő vonalát a kritikai-realista törekvések határozzák meg (Alexandru Vlahuţă, George Coşbuc és mások). Az őket követő nemzedékből kiemelkedik Al. Macedonski, aki bevezeti a szimbolista irányzatot és főként formailag megújítja a r omán k öltészetet, t ovábbá a f iatal O ctavian Go ga, a k or t ársadalmi é s n emzeti törekvéseinek kifejezője. A két világháború között jeles román költők lépnek fel, mint Tudor Arghezi, tartalmilag széles skálájú, realista színezetű és formailag újító költészetével, George Bacovia, társadalmi gyökerekből táplálkozó, szomorú hangú lírájával, George Topîrceanu életszeretetet hirdető, realista, kiváló formaművészetről tanúskodó verseivel. Olyan költők nevével is találkozunk, akik különböző polgári áramlatok hangadói voltak, mint Octavian Goga és Lucian Blaga.

A gyűjtemény - természetesen - bemutatja a háború utáni költészetet is. Műfaji vonatkozásban az elbeszélő költemények dominálnak és nagymértékben érezhető a népi líra hatása. Ugyanakkor egyes költők a modernebb formákkal is kísérleteznek.

Román költők antológiája című kötetének előszavában Köpeczi Béla azt hangsúlyozza, hogy a román költészet jelentős alkotásokat mutatott fel és különösen olyan kiváló képviselőivel, mint Eminescu vagy Arghezi az egész világirodalmat gazdagította. Olyan verseket gyűjtött össze, amelyek véleménye szerint a legjellemzőbbek, a legsikerültebbek, de nem feledkezett meg a különböző irányzatok bemutatásáról sem. A fordítások kiválasztásában arra törekedett, hogy a román költőkhöz hű legyen, éppen ezért a régi, művészileg értékes fordításokat éppúgy felhasználta, mint több magyarországi fiatal költő tolmácsolását. Az antológiát 1982-ban újra kiadták.[9]

A román költészeten belül Köpeczi Bélát a leginkább Mihai Eminescu foglalkoztatta, akit már ifjú korában megismert és megszeretett.

"*Eminescu - a román nép nagy költője*" címmel tanulmányt is közölt (1950)[10] Ebben maga is kidomborítja s jelentőségéhez mérten méltatja azt az irodalmi-esztétikai é rtéket, m elyet a XIX. század nagy költőjének műve jelent ellentmondásai ellenére. Utal arra, hogy Magyarországon az érdeklődő elsősorban világirodalom történetekben, lexikonokban nézhet utána, hogy valójában ki is volt Eminescu. Bemutat néhány jellemzést a Heinrich-féle *Egyetemes Irodalomtörténet*, a *Világirodalom Története*, a Dézsi szerkesztette *Világirodalmi Lexikon*, Szerb Antal *Világirodalom történetének Függeléke* és pár magyar nyelvű Eminescu-tanulmány alapján. Külön kiemeli Gáldi Lászlót, aki a harmincas évektől kezdve kísérelte meg Eminescu költészetének különböző oldalait megvilágítani, mégpedig az úgynevezett közép-európai összehasonlító irodalomtörténet szempontjából, a német kultúrához való kapcsolódását hangsúlyozva. A román költőt egyszer Vörösmartyval, máskor Kölcseyvel hasonlította össze, sőt - b ár k ezdetben t iltakozott e llene - e ljutott a z E minescu-Petőfi párhuzamhoz is. Szól az 1947-ben megjelent *Eminescu Válogatott versei* című kötetről is, melynek bevezetőjében a költő mint "hasadt és elveszett lélek", korának egyik legnagyobb pesszimistája jelenik meg az olvasó előtt, különböző egybevetésekkel, Hugo, Goethe, Schiller, Byron, Arany, Vajda János, Reviczky Gyula és Komjáthy Jenő költészetére való hivatkozással.

Köpeczi főként arra a kérdésre keres választ, hogy forradalmár költő volt-e vagy sem, és külön vizsgálja pesszimizmusát.

Eminescu útját a román írók, a forradalmi mozgalmakban részt vett romantikusok készítették elő, és maga is arról vall *Epigonii (Epigonok)* című versében, hogy milyen nagy értéket jelentettek számára Alexandrescu, Bolliac, Alecsandri és a többiek. E költeményében, de másutt is éppen ezzel a forradalmi nemzedékkel állítja szembe kora világfájdalmas fiataljait, akik semmiben sem hisznek, akiknek nincsenek eszményeik.

A lázadás hangja jelentkezik a *Sărmanul Dionis (A szegény Dionis)*, a társadalmi igazságtalanság elleni fellépés pedig az *Înger şi demon (Angyal és démon)* és az *Împărat şi*

proletar (Császár és proletár) című versekben. A szerző részletesen kitér ezekre, valamint a töredékben maradt *Geniul pustiu (A szárnyaszegett géniusz)* című regényre. Majd arra a következtetésre jut, hogy Eminescu nem volt forradalmár költő és éppen ezért helytelen Petőfihez hasonlítani.

Pesszimizmusáról szólva fény derül arra, hogy a költő a jelen sötétsége elől a múltban, a képzelet világában és a meg nem értett, egyedülálló lángész mítoszában keres menekvést. Ennek a pesszimista lírának egyik kiemelkedő szép verse a *Luceafărul (Esti csillag)*, melyben a költő népmese anyagba oltotta a világ megvetését. Filozófiai alapú pesszimizmusát legélesebben *Glosa (Glossza)* című verse fejezi ki. Eminescu pesszimizmusa mély lázadást takar. Költői leveleiben megbélyegzi az álhazafiságot és a politikai demagógiát.

Verseiben a szerelem legtöbbször konkrét formában jelentkezik, mégpedig természeti keretben. A költő megénekli a vágy feltámadásától az elválásig. Természetszemlélete különbözik a nyugati pesszimista költők felfogásától. A természet, éppúgy mint a román népköltészetben, együtt érez az emberrel minden örömében és bánatában. Ennek a szolidaritásnak nagyszerű kifejezése a *Mai am un singur dor (Csak egy vágyam maradt)* című költemény.

Befejezésül Köpeczi Béla érinti Eminescu hírlapi cikkeit, amelyek még élesebben rávilágítanak művének ellentmondásaira (*Să facem un congres - R endezzünk k ongresszust; Echilibrul - Egyensúly).* Azt sem hallgatja el, hogy a költő sokszor a sovinizmus hibájába esik, nacionalista szemszögből ítéli meg az erdélyi nemzetiségi kérdést. Az ellentmondások megvilágítják egyúttal Eminescu helyét a román irodalomban. "Eminescu jogosan harcolt az erdélyi románság nemzeti és társadalmi egyenjogúságáért, de egy olyan ideológia alapján, amely szélsőségesen nacionalista volt. Ez a romantikus nacionalizmus megakadályozta abban, hogy a múltat az igazságnak megfelelően értékelje, és ezt nemcsak magyar, hanem román vonatkozásban is állíthatjuk. Ebben a felfogásban Avram Iancu felkelése a mitizált román nép és mindenekelőtt a parasztság felmagasztalását jelzi. Ez a nemzetfogalom, amely demokratikusnak hiszi magát, mert a parasztságot azonosítja a nemzettel, nem enged meg nemzeten belüli ellentmondásokat. Teljesen homogén nemzeteket tételez fel, s ennek következtében a konfliktusokat is az egységes nemzetek között tételezi fel. Mindez elvezet egy leegyszerűsített erkölcsi koncepcióhoz is, amelyben a jó és a rossz áll szemben egymással, s az adott esetben a jót a románság képviseli, a rosszat a magyarság. Később, 1874 után, amikor bekapcsolódik a romániai politikai életbe, a költő nagy csalódással látja, hogy a nemzeten belül is jelentkeznek ellentétek, és bár éppen a nacionalista ideológia hatására a konzervatív körök politikája mellé áll, egyre érzékenyebbé válik a társadalmi feszültségek iránt.

Végül is Eminescu nacionalizmusát egy adott kor politikai-eszmei körülményei között kell vizsgálni s nem valamiféle időtlen igazság kifejezéseként, amelyet egy nagy költő tekintélye támaszt alá. A halála után megjelentetett *A szárnyszegett géniusz* tanulmányozása - perifériku s jellege ellenére - hasznos és szükséges, mind Eminescu intellektuális fejlődése, mind általánosabb eszmetörténeti szempontból, a nacionalizmus közép-kelet-európai jelentkezésével összefüggésben."[11]

Köpeczi nevéhez fűződik Eminescu válogatott műveinek 1967-es budapesti kiadása (Európa Könyvkiadó), amely a költemények mellett a költő prózai munkáiból is tartalmaz néhányat és ezáltal kísérletet tesz a fennálló hiány, illetve annak egy részének pótlására. A kötet szerkesztésében Gáldi László, Eminescu költői nyelvének egyik legjobb ismerője nyújtott értékes segítséget.

Bevezető tanulmányában, amely egyébként franciául is megjelent, a szerző megpróbálta meghatározni a sajátost és az általánost, amely Eminescu életművét jellemzi.[12] Ebben felhasználta az Eminescura vonatkozó gazdag román kritikai irodalmat, különös tekintettel Tudor Vianu írásaira. Köpeczi nagy jelentőséget tulajdonít Eminescu tudatosságának, sokoldalú

érdeklődésének. Mint egyik alkalommal megjegyezte "Eminescu nem egyszerűen politikus, hanem intellektuális élmény is" számára.[13]

1974-ben ismét napvilágot láttak a román költő versei Köpeczi Béla válogatásában.[14] A kötet két részből áll: az első rész az Eminescu életében kiadott verseket tartalmazza, a második rész pedig a posztumusz verseket. A fordítók közül a következő nevekkel találkozunk: Áprily Lajos, Berde Mária, Dsida Jenő, Franyó Zoltán, Gáldi László, Jékely Zoltán, Szemlér Ferenc.

Köpeczi Béla román irodalmi vonatkozású írásai közül említést érdemelnek még: *Ion Creangăról* (Csillag, 1950. 37.), Ion Luca Caragiale: *Két sorsjegy. Elbeszélések (A bevezetőt Köpeczi Béla írta.* Fordította Nagy Elek, Bp., 1950), *Ion Luca Caragiale születésének századik évfordulójára* (Csillag, 1952. 3. 370-372), *Az új román irodalom* (Csillag, 1953. 2. 238-244), *Az új román költészet* (Világirodalmi Évkönyv, Bp., 1953. 96-112), Alexandru Toma, Mihai Beniuc, Maria Banuş, Eugen Jebeleanu, Dan Deşliu, Veronica Porumbacu lírájáról, *A román novella-irodalom klasszikusai: Ioan Slavici* ((Irodalomtörténet, 1956. 1. 123-125), *A szabadság költői - románul* (Kortárs, 1958. 6. 938-939), *Román klasszikus magyan nyelven. Vasile Alecsandri* (Népszabadság, 1958. aug. 22.), *Új idők dobosa. Mihai Beniuc költészetéről* (Élet és Irodalom, 1960. 31.), *Literatura română în Republica Populară Ungară. Cartea maghiară - A magyar könyv* (A bukaresti magyar könyvkiállítás katalógusa, Bp., 1960), *Cezar Bolliac. Szemelvények méltató írásokból:* George Călinescu, Nicolae Iorga, D. Popovici, Pálffy Endre, Köpeczi Béla, George Munteanu (A jobbágy, Scrieri alese. A kötetet összeállította és az előszót írta Kakassy Endre. Bukarest, 1964, 192-194), *Egy r omán tudós emlékére. Emil Petrovici* (Magyar Nemzet, 1968. november 13-i szám), továbbá *A huszadik század külföldi írói* (Gondolat Kiadó, Bp., 1968), amelyet Pók Lajossal szerkesztett. A kötetben a jelentősebb román írók és költők szerepelnek. A román anyagot Belia György és Medgyes Béláné állította össze.

Sokrétű tanulmányai - az említett román költészeti bevezetőkön kívül - átfogják tehát a klasszikus és a későbbi román irodalom legjavát s ezen belül a román irodalomkritika aktuális kérdéseit, az összehasonlító irodalomtörténet módszerével.

Fordítással is foglalkozott. 1950-ben Budapesten megjelent a *Nicolae Bălcescu: Válogatott írásai* (Szerk.: a bevezető tanulmányt és jegyzeteket írta I. Tóth Zoltán, Hungária Kiadó) című kötet; a fordításokat Domokos Sámuel és Köpeczi Béla készítette.

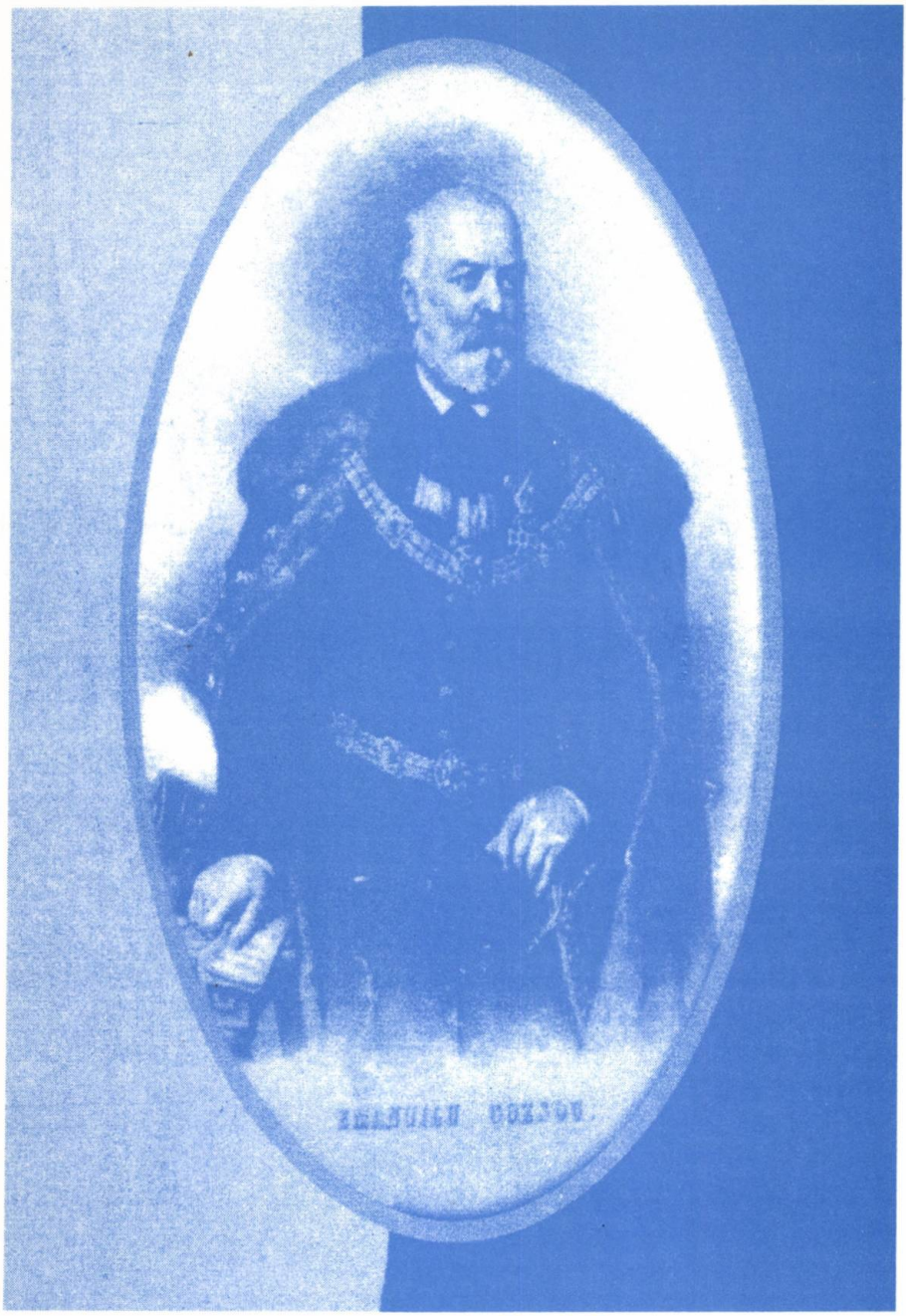
Végezetül szólnunk kell még egy, a közelmúltban megjelent kötetéről, *Nemzetképkutatás és a XIX. századi román irodalom magyarságképe* (Akadémia Kiadó, Bp. 1995), amelyben - személyes élményei alapján - szól a XX. századi magyar-román ellentétekről; a nemzettudatról, annak kutatásáról, eszmei és politikai következményeiről; Daciáról a XV. és XVII. századi magyar történeti és politikai gondolkodásban; a Hunyadiak származásáról, korabeli adatokra és legendákra támaszkodva, Elekes Lajos nézetét osztva román származásukat illetően, de ugyanakkor kiemelve jelentőségüket Magyarország és Európa történetében; a reformkori magyar politikai gondolkodás korabeli román megítéléséről Al. Papiu-Ilarian politikus és történetíró *Istoria Românilor din Dacia Superioară (1851-1853) (Felső-Dacia románjainak története)* című művén keresztül; a nagy román költő, Mihai Eminescu nemzetfelfogásának gyökereiről, a *Geniul pustiu (A szárnyaszegett géniusz)* című lírai regénye alapján és az 1848/49-es magyar szabadságharcról alkotott ellentmondásos szemléletről; Ioan Slavici erdélyi román író magyarságképéről 1871 és 1873 között publikált tanulmányai tükrében, valamint a század elején a kultúra nemzeti jellegéről folytatott román-magyar vitáról, Octavian Goga azon vádjáról, hogy a magyar irodalom elvesztette nemzeti jellegét, mert nem a pusztáról, a csárdákról, a betyárokról vagy a parasztokról szól, hanem helyét egy zsidó nemzeti irodalom foglalta el, és Braun Róbert (1879-1937) Aradról származó szociológusnak, a Fővárosi Könyvtár aligazgatójának, a *Huszadik Század* szerkesztőjének erre vonatkozó elutasításáról (a régi világ eltűnt és a modernizáció kerül előtérbe mindenütt), továbbá Ignotus reflexióiról, hogy igenis ez a modernség magyar, és végül Ady bekapcsolódásáról e polémiába, aki többek között

így vélekedik: " ... az Isten csak egyet teremtett a magyarság javára, a zsidót". Hivatkozik kiváló zsidó eredetű magyar íróinkra és Goga vádjainak okát az irigységben véli felfedezni, amelyet a román költőben a magyar kultúra fejlettsége kelt. Köpeczi kitér Goga ellentmondásaira is.

A tanulmánykötet azért jelentős, mert a bemutatott politikai, történeti és irodalmi források révén feltárja a magyar-román kapcsolatok hátterét, ugyanakkor olyan kérdéseket is felvet, amelyek túllépnek a két nép viszonyán és napjainkban is aktuálisak Közép- és Kelet-Európában: nemzet, nemzeti jelleg, zsidóság és asszimiláció, hagyomány és modernség, irodalom és annak funkciója.

Jegyzetek

1. Köpeczi Béla: *Nemzetképkutatás és a XIX. századi román irodalom magyarságképe.* Budapest, 1995.9
2. Köpeczi Béla: *A román irodalomkritika egyes kérdéseiről.* Nagyvilág. 1958. 11. 1713-1717.
3. Köpeczi Béla: *Tudor Vianu (1879-1964).* Helikon. 1964. 2-3. 258-359.
4. Köpeczi Béla: *Emlékezés a nagy román klasszikusra.* Élet és Irodalom. 1962. 23. 5.
5. Köpeczi Béla: *Sadoveanu (Mihail) nyolcvan éves. Nagyvilág.* 1960. 5. 12. 1760-1763; *Egy nagy író (Mihail Sadoveanu) halálára.* Élet és Irodalom. 1961. 43. 12.
6. Köpeczi Béla: *Tudor Ar ghezi ny olcvan év es.* Világirodalmi Figyelő. 1960. 3. 265-267; *Mihai Beniuc és az erdélyi költészet.*Új írás. 1968. 5. 111-115.
7. *Román költők antológiája.* Szerk.: Köpeczi Béla és Vas István. Budapest, 1951.
8. *Román költők antológiája.* Szerk., az előszót és a jegyzeteket írta Köpeczi Béla. Budapest, 1961.
9. *Román költők antológiája.* A verseket válogatta Köpeczi Béla. Budapest, 1982.
10. Köpezci Béla: *Eminescu (Mihail) - a román nép nagy költője. Irodalomtörténet. 1950. 37-47.*
11. Köpezci Béla: *Eminescu és az 1848-1849-es magyar szabadságharc.* Europa Ba lcanica-Danubiana-Carpathica. Annales. Cultura. Historia. Philologia. Budapest, 1993. 193-194.
12. Köpezci Béla: *Le particulier et l'universel dans l'oeuvre de M. Eminescu.* Acta litteraria. 1968. 3-4. 255-264.
13. Beke György: *Tolmács nélkül. Interjú 56 íróval a magyar-román irodalmi kapcsolatokról.* Bukarest, 1972. 323.
14. *Mihai Eminescu versei.* Válogatta Köpeczi Béla. Budapest, 1974.



Emanuil Gojdu
1802-1870